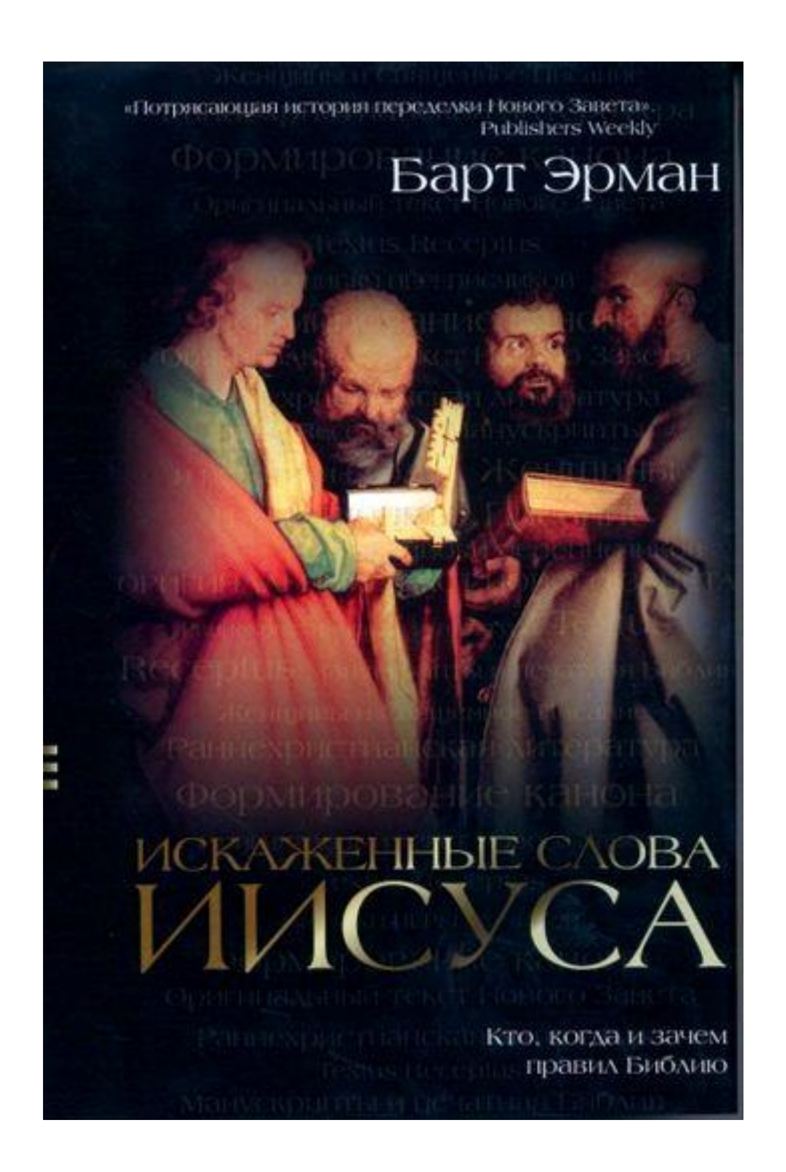
Искаженные слова Иисуса:

Кто, когда и зачем правил Библию



От автора

Я глубоко признателен четырем проницательным и неравнодушным ученым, которые читали мою рукопись и предлагали, а иногда настаивали и уговаривали, внести в нее поправки. Это Ким Хайнс — Айцен из Корнеллского университета, Майкл У. Холмс из Вефильского колледжа, Миннесота, Джеффри Сайкер из университета Лойола Мэримаунт, и моя жена Сара Бекуит, медиевист из университета Дьюка. Научный мир стал бы более совершенным, если бы у каждого автора находились такие читатели.

Благодарности также заслуживают сотрудники редакции Harper в Сан — Франциско: Джон Лаудон — за оказанные проекту содействие и поддержку, Микки Модлин — за

успешное доведение проекта до финала, но больше всех — Ричард Фрит, за внимательную вычитку и ценные замечания.

Переводы библейских текстов, за исключением указанных особо, выполнены мной.

Я посвящаю книгу моему наставнику и научному руководителю Брюсу Мецгеру, который ввел меня в эту сферу и по — прежнему вселяет в меня вдохновение, необходимое для работы.

Введение

Эта книга зрела у меня в голове дольше, чем любой другой написанный мной текст — целых тридцать лет, с тех пор, как еще в юности я приступил к изучению Нового Завета. Поскольку она была неразрывно связана со мной такое продолжительное время, я считаю своим долгом изложить личные соображения о том, почему этот материал имел и до сих пор имеет столь важное значение для меня.

Книга посвящена древним рукописям Нового Завета и расхождениям, обнаруженным в них, а также переписчикам, которые копировали Священное Писание и порой вносили в него изменения. Предмет книги может показаться малоперспективным, если рассматривать его как ключ к автобиографии, тем не менее он является таковым. Над подобными обстоятельствами никто не властен.

Прежде чем объяснить, каким образом и почему рукописи Нового Завета несомненно оказали на меня эмоциональное и интеллектуальное влияние, изменили мои представления о себе, мире, в котором я живу, мои взгляды на Бога и Библию, следует начать с личной предыстории.

Я родился и вырос в консервативном месте — в самом сердце моей страны, в консервативное время в середине 50–х годов XX века. В моем воспитании не было ничего из ряда вон выходящего. Наша семья, типичная семья, состояла из пяти человек, посещала церковь, но особой религиозностью не отличалась. Когда я учился в пятом классе, мы принадлежали к епископальной церкви Лоуренса, штат Канзас. Ее добрый и мудрый священник жил по соседству с нами, а его сын был одним из моих друзей (когда мы учились в старших классах, я втянул его в одну проделку, связанную с сигарами). Подобно многим епископальным церквам, наша была социально ответственной и пользовалась авторитетом в обществе. К литургиям в ней относились серьезно, а Священное Писание было их неотъемлемой частью. Его роль не преувеличивалась: наряду с церковными традициями и здравым смыслом Библия служила одним из проводников на пути к вере и ее исповеданию. В сущности, мы не так много говорили о Библии и почти не читали ее даже на занятиях в воскресной школе, где основное внимание уделялось практическим, социальным и нравственным проблемам.

В нашем доме Библию чтили, особенно моя мама, которая иногда читала нам ее, объясняла смысл библейских притчей и нравственных уроков (и в меньшей степени — «догматов»). Вплоть до старших классов школы я воспринимал Библию как загадочную книгу, имеющую определенное значение для религии, но отнюдь не источник, который следует изучать и осваивать. От Библии веяло древностью, некая связь этой книги с Богом, церковью и ее обрядами была несомненна. Однако я не видел причин читать ее самостоятельно и тем более изучать.

Мое отношение к Библии разительно переменилось на второй год учебы в старших классах. Именно с этим периодом связан мой опыт «возрождения в вере» — в обстановке, ничем не напоминающей о церковной жизни в моем родном городке. Я был типичным «маргиналом» — добросовестно учился, увлекался спортом, но не делал в нем значительных успехов, интересовался общественной жизнью и активно участвовал в ней, но не принадлежал к верхнему эшелону популярной школьной элиты. Помню ощущение внутренней пустоты, которое не удавалось заполнить ничем: ни разгулом в компании друзей

(на вечеринках мы изрядно напивались), ни свиданиями (с первыми посвящениями в *mysterium tremendum* секса), ни учебой (я учился старательно и довольно успешно, но звезд с неба не хватал), ни работой (я работал торговым представителем компании — обходил соседние кварталы и предлагал товары для слепых), ни церковью (я был прислужником, притом довольно набожным — как и следовало по утрам в воскресенье, после всего, что происходило в субботу вечером). Я ощущал одиночество того рода, которое связано с ранней юностью, но конечно, не понимал, что причина его — возраст: мне казалось, я что-то упускаю.

Именно в это время я начал посещать собрания студенческого клуба «Молодежь за Христа»; они проводились в домах студентов, и первое, на которое я попал, проходило под открытым небом возле дома одной популярной личности, поэтому я решил, что не мешает присоединиться к этой группе. Ее глава, двадцатилетний Брюс, зарабатывал на жизнь организацией местных клубов движения «Молодежь за Христа», призывал студентов и старшеклассников «возродиться в вере», привлекал к серьезному изучению Библии, устраивал молитвенные собрания и так далее. Брюс прекрасно умел располагать к себе окружающих: он был моложе наших родителей, но старше и опытнее нас и пользовался действенным аргументом, объясняя наше ощущение внутренней пустоты (мы были *слишком юными*! И все ощущали эту пустоту!) отсутствием Христа в наших сердцах. Но если мы примем Христа, он войдет в наше сердце и наполнит его радостью и счастьем, которые способен познать лишь тот, кто «спасен».

Брюс мог по любому случаю процитировать Библию и делал это виртуозно. Поскольку я чтил Библию, но имел слабое представление о ней, цитаты звучали заманчиво. Происходящее ничуть не походило на посещение церкви, ритуалы которой были рассчитаны скорее на взрослых людей со сложившимися взглядами, чем на подростков, жаждущих развлечений и приключений, но ощущающих внутреннюю пустоту.

Короче говоря, я в конце концов познакомился с Брюсом поближе, воспринял его довод о спасении, принял в сердце Иисуса и пережил самое настоящее «возрождение в вере». На свет я появился всего пятнадцатью годами ранее, но возрождение стало для меня новым и волнующим опытом, с него началось путешествие длиной в жизнь, путь веры петлял, делал неожиданные повороты и закончился тупиком, который, в сущности, оказался новым путем — им я следую по сей день, спустя более тридцати лет.

Те из нас, кто пережил подобное возрождение, считали себя «истинными» христианами — в противоположность тем, кто посещал церковь в силу привычки, но не носил Христа в сердце и, следовательно, предпочитал видимость реальности. Одним из способов противопоставить себя общей массе для нас стало целеустремленное изучение Библии и молитвы — в особенности изучение Библии. Брюс сам был библеистом, он учился в Библейском институте Муди (Moody Bible Institute) в Чикаго и мог найти в Библии ответ на любой вопрос, какой бы ни возник у нас (а также на множество вопросов, которые нам даже не могли прийти в голову). Вскоре его способность цитировать Писание стала вызывать у меня зависть, и я сам увлекся библеистикой: изучал некоторые тексты, вникал в их смысл, даже заучивал важнейшие стихи наизусть.

Брюс убеждал: мне следует задуматься о том, чтобы стать «серьезным» христианином и полностью посвятить себя христианской вере. Под этим посвящением он подразумевал полноценное, занимающее все время изучение Писания в Библейском институте Муди, которое, помимо всего прочего, должно было сопровождаться кардинальной переменой образа жизни. В институте Муди существовал нравственный «кодекс», которого надлежало придерживаться студентам: не пить, не курить, не танцевать, не играть в карты, не ходить в кино. И не расставаться с Библией. Как мы говорили, «главное слово в названии института — *„Библейский"*». Думаю, я относился к нему, как к подобию христианского учебного лагеря

для новобранцев. Так или иначе, я решил, что в вере нельзя довольствоваться полумерами, подал заявление в институт: Муди, был принят и приступил к учебе осенью 1973 года.

Учеба в институте Муди оставила у меня глубокие впечатления. Я решил специализироваться на библейском богословии, следовательно, мне предстояло углубленное изучение Библии и курсы систематического богословия. На этих курсах господствовала только одна точка зрения, которой придерживались все наши преподаватели (им приходилось давать соответствующую расписку) и все студенты (от нас требовали того же): Библия — непогрешимое слово Божье. В ней нет ошибок. Она целиком и полностью ниспослана свыше, и в самих ее словах — «словесная, полная богодухновенность». Все курсы, которые я посещал, преподавались исходя из этой предпосылки и с этой точки зрения; любые другие считались ошибочными и даже еретическими. Полагаю, кое-кто счел бы это «промыванием мозгов», идеологической обработкой, но для меня все происходящее было огромным «скачком вперед» по сравнению со скудными представлениями о Библии, которыми я располагал во времена ранней юности и принадлежности к епископальной церкви. Учебу я стал понимать как путь радикального христианства для самых преданных.

Однако несомненно проблему представляла сама предпосылка, согласно которой Библия словесно богодухновенна вплоть до последнего слова. Уже на первых занятиях в институте нам объяснили, что мы изучаем отнюдь не оригиналы Нового Завета. То, что есть в нашем распоряжении — копии этих подлинных ¶источников, сделанные спустя несколько, а чаще — спустя много лет. Более того, среди этих копий нет ни единой абсолютно точной, поскольку переписчики, работавшие над ними, непреднамеренно или с умыслом вносили изменения в некоторые фрагменты текста. Так делали все переписчики. Поэтому вместо действительно богодухновенных слов автографов (то есть оригиналов) Библии мы имеем только изобилующие ошибками копии этих автографов. Следовательно, одной из самых насущных задач было выяснить, что же все-таки говорится в *оригиналах* Библии, при условии, что: (а) они богодухновенны, (б) их у нас нет.

Должен отметить, что многие из моих товарищей по институту не считали эту задачу важной или увлекательной. Они охотно верили в богодухновенность автографов и с большим или меньшим пылом отмахивались от проблемы утраченных оригиналов. Но для меня эта проблема стала непреодолимой. Речь шла о словах Писания, ниспосланных самим Богом. Безусловно, мы должны знать, какими были изначальные слова, если хотим понять, что Он говорил нам, — ведь те слова принадлежали Ему, и любые другие, непреднамеренно или умышленно предложенные нам переписчиками, мало чем помогут, если мы хотим постичь Его слова.

Именно этим рукописи Нового Завета заинтересовали меня уже в восемнадцатилетнем возрасте. В институте я усвоил основы текстологии, критического изучения текста — этим термином обозначается наука о восстановлении «исходного» текста рукописей, если он был в них изменен. Но я еще слишком мало знал, чтобы браться за такую работу: прежде следовало выучить греческий, первоначальный язык Нового Завета, и, возможно, другие древние языки — например, древнееврейский (язык Ветхого Завета) и латынь, не говоря уже о современных европейских, немецком и французском, чтобы знать, какого подхода к подобным вопросам придерживаются другие ученые. Путь предстоял долгий.

К концу третьего года учебы в институте Муди (обучение было трехгодичным) я преуспел в своих занятиях и более серьезно, чем когда-либо, был настроен стать христианским ученым. В то время я рассудил, что если среди евангелических христиан много высокообразованных ученых, то среди светских высокообразованных ученых не так много христиан, и решил стать представителем евангелического христианства в светских кругах — получив дипломы и степени, которые дадут мне возможность преподавать в светской среде и в то же время сохранять преданность христианской вере. Но прежде всего мне требовалось

получить степень бакалавра, а для этого — отучиться в лучшем евангелическом колледже. Я выбрал колледж Уитон в пригороде Чикаго.

В институте Муди меня предупредили, что истинных христиан в Уитоне придется еще поискать, и этим подтвердили свой фундаментализм: Уитон годится лишь для евангелических христиан, к примеру, это альма — матер Билли Грэма. Колледж и вправду показался мне поначалу слишком либеральным. Вместо рассуждений о богодухновенности Писания студенты предпочитали беседовать о литературе, истории и философии — конечно, с христианской точки зрения, но тем не менее: неужели они не сознавали, что *на самом деле* имеет значение?

В Уитоне я решил специализироваться на английской литературе, поскольку чтение давно уже стало моей страстью и я знал, что проникнуть в ученые круги смогу лишь в том случае, если буду хорошо подкован в разных сферах науки, а не только в библеистике. Кроме того, я поставил перед собой цель выучить греческий. В первый же семестр в Уитоне я познакомился с доктором Джералдом Хоторном — моим преподавателем греческого языка, ученым, моим наставником и другом, который оказал заметное влияние на мою жизнь. Подобно большинству профессоров Уитона, Хоторн был преданным вере евангелическим христианином. Однако он не боялся задаваться вопросами, касающимися его веры. В то время я счел это признаком слабости (по сути дела, я считал, что уже знаю почти все ответы на вопросы, которые он ставил), но в конце концов понял, что это и есть подлинная преданность истине и готовность признать, что любые взгляды и представления подлежат пересмотру в свете новых знаний и жизненного опыта.

Изучение греческого захватило меня. Основы языка я, как вскоре выяснилось, усвоил довольно хорошо и постоянно стремился к новым высотам. Однако на более глубоком уровне изучение греческого стало для меня источником тревожных размышлений и повлияло на мои представления о Писании. Я рано начал понимать, что весь смысл и нюансы греческого текста Нового Завета можно уловить лишь в том случае, когда читаешь и изучаешь его на языке оригинала (позднее, овладевая древнееврейским, я понял, что то же самое справедливо и для Ветхого Завета). Значит, тем больше причин для основательного изучения языка, думал я. И в то же время я начинал сомневаться в том, что по — прежнему считаю Писание богодухновенным словом Божьим. Если весь смысл текстов Библии можно уловить, только если читаешь их на греческом (или древнееврейском), разве это не означает, что большинство христиан, не знающих древних языков, никогда не получат в полной мере доступ к знаниям, которыми по воле Божьей они должны обладать? И разве учение о богодухновенности не становится при этом учением лишь для ученой элиты, у которой есть и интеллектуальные навыки, и свободное время для освоения языков и изучения текстов в подлиннике? Какой смысл твердить, что эти слова ниспосланы Богом, если большинство людей не имеет к ним абсолютно никакого доступа и вынуждено довольствоваться более или менее удачной — а чаще нет — передачей этих слов на другом языке, например английском?[1]

Когда я начал все чаще задумываться о библейских рукописях, у меня возникли еще более сложные, запутанные вопросы. Чем дольше я учил греческий, тем больше интересовался манускриптами, сохранившими для нас Новый Завет, и текстологией, по идее существующей для того, чтобы мы могли восстановить первоначальный текст Нового Завета. Я то и дело возвращался к исходному вопросу: зачем повторять, что Библия — непогрешимое слово Божье, если на самом деле мы располагаем не словами, ниспосланными непогрешимым Богом, а только их копиями, которые переписчики в одних случаях воспроизвели точно, а в других (слишком часто!) — искаженно? Ради чего твердить, что автографы (то есть оригиналы) были богодухновенными? У нас все равно нет этих оригиналов! Есть только изобилующие ошибками копии, подавляющее большинство которых с течением столетий стало лишь отдаленным подобием оригиналов и приобрело тысячи отличий от них.

Эти сомнения не давали мне покоя и вместе с тем побуждали проникать все глубже и глубже в суть вопроса, чтобы понять, что такое Библия на самом деле. Через два года я получил ученую степень в Уитоне и по совету профессора Хоторна решил посвятить себя текстологии Нового Завета под руководством ведущего специалиста в этой сфере, эксперта с мировым именем — Брюса Мецгера, преподавателя Принстонской богословской семинарии.

И вновь мои друзья по евангелической церкви напутствовали меня предостережением, что в Принстонской семинарии я вряд ли встречу «истинных» христиан. В конце концов, это пресвитерианская семинария, а не благоприятная среда для христиан, утвердившихся в вере. Но изучение английской литературы, философии и истории, не говоря уже о греческом, значительно расширило мой кругозор, и моим новым увлечением стали знания, знания любого рода, как духовные, так и светские. Если стремление к «истине» означает невозможность отождествлять себя с возродившимися в вере христианами, с которыми я общался в старших классах школы, значит, так тому и быть. Я твердо решил продолжать поиски истины, куда бы они ни завели меня, и надеялся, что непредсказуемость не сделает этот путь более долгим и не помешает вписать ее в рамки, заданные моим евангелическим прошлым.

По прибытии в Принстонскую богословскую семинарию я сразу же записался на начальный курс древнееврейского и экзегезы (толкования) греческого текста и максимально заполнил свое расписание подобными курсами. Они стали для меня серьезным испытанием и в академическом, и в личном отношении. Академические трудности я воспринял с энтузиазмом, но выдержать столкновение с личными оказалось гораздо труднее. Повторю, что еще в Уитоне я начал сомневаться в некоторых фундаментальных аспектах моей приверженности Библии как непогрешимому слову Божьему. Реальная угроза этой приверженности возникла во время серьезной учебы в Принстоне. Я противился любым соблазнам изменить взгляды и нашел нескольких друзей, которые, подобно мне, закончили консервативные евангелические учебные заведения и старались «блюсти веру» (теперь, по прошествии времени, это выражение выглядит забавно — ведь нас в итоге учили христианскому богословию). Но учеба начинала одерживать надо мной верх.

Переломный момент наступил во втором семестре, на занятиях пользующегося большим уважением благочестивого профессора Каллена Стори. Курс был посвящен экзегезе Евангелия от Марка, в то время (и по сей день) самого дорогого для меня евангелия. На этом курсе от нас требовалось умение читать Евангелие от Марка на греческом (весь греческий словарь текста я заучил за неделю до начала семестра), вести тетрадь по экзегетике, записывая свои соображения по толкованию важнейших отрывков; мы обсуждали вопросы перевода и толкования текста, и наконец, нам предстояло написать курсовую работу по одному из фрагментов текста, с трудом поддающихся толкованию, выбрав его самостоятельно. Я остановился на отрывке из второй главы, где фарисеи упрекают Иисуса в том, что его ученики, проходя засеянными полями, срывали колосья и ели зерно в субботу. Желая объяснить фарисеям, что «суббота для человека, а не человек для субботы», Иисус напоминает им, как поступил великий царь Давид, когда он и его приближенные были голодны — как они вошли в дом Божий «при первосвященнике Авиафаре» и ели хлебы предложения, предназначенные только для священников. Широко известное затруднение, связанное с этим отрывком, заключается в следующем: если обратиться к ветхозаветному тексту, на который ссылается Иисус (1 Цар 21:1–6), выясняется, что Давид совершил этот поступок не при первосвященнике Авиафаре, а во времена его отца Ахимелеха. Иными словами, этот отрывок служит наглядным примером тому, что Библия отнюдь не непогрешима — в ней есть ошибки.

В своей курсовой для профессора Стори я изложил длинную и замысловатую цепь доводов, доказывая: слова Марка «при первосвященнике Авиафаре» означают на самом деле

не то, что первосвященником был Авиафар а то, что указанное событие упоминалось в отрывках писаний, одним из главных персонажей которых был Авиафар. Мое доказательство строилось на значении встречающихся в тексте греческих слов и было немного запутанным. Я не сомневался, что профессор Стори оценит мои аргументы, поскольку знал его как хорошего христианского ученого, которому (как и мне) и в голову не приходило, что в Библии возможны хотя бы подобия явных ошибок. Но в конце моей работы профессор ограничился всего одним комментарием длиной в строчку, который по какой-то причине поразил меня. Он написал: «А может, Марк просто ошибся». Я задумался об этом и о том, сколько труда вложил в свою курсовую, осознал, что мне пришлось проделать некий хитроумный экзегетический маневр, чтобы подступиться к проблеме, и что в найденном решении я допустил натяжку. И в конце концов я задумался: «Хм — м… а может, Марк и вправду *ошибся*».

Едва я признал это, меня словно прорвало. Ибо если есть всего одна маленькая, ничтожная ошибка в Мк 2, значит, могут найтись и другие ошибки в других местах. Возможно, когда в Мк 4 Иисус говорит, что горчичное зерно «меньше всех семян на земле», мне вовсе незачем придумывать витиеватое объяснение тому, каким образом горчичное зерно оказывается мельчайшим из всех семян, если мне доподлинно известно, что это не так. Может быть, есть и другие «ошибки», уже не столь мелкие. Например, когда Марк утверждает, что Иисус был распят на следующий день после пасхальной трапезы (Мк 14:12, 15:25), а Иоанн — что Иисус погиб *за день* до Пасхи (Ин 19:14), тексты и вправду различаются. Или когда Лука в описании рождения Иисуса указывает, что Иосиф и Мария вернулись в Назарет всего лишь через месяц после прибытия в Вифлеем (и выполнения всех обрядов очищения, Лк 2:39), в то время как Матфей пишет, что они бежали в Египет (Мф 2:19–22) — может, и здесь есть расхождение. Или когда Павел говорит, что после обращения по пути в Дамаск он не пошел в Иерусалим к предшествовавшим ему апостолам (Гал 1:16–17), в то время как в Деяниях сказано, что так он поступил сразу же, едва покинув Дамаск (Деян 9:26), — может, с расхождениями в тексте мы имеем дело и здесь.

Это озарение совпало по времени с проблемами, с которыми я столкнулся вплотную при изучении уцелевших греческих рукописей Нового Завета. Повторять, что оригиналы богодухновенны — одно дело, но в действительности оригиналами мы не располагаем, поэтому называть их богодухновенными, если их невозможно восстановить, бесполезно. Более того, подавляющее большинство христиан на протяжении всей истории церкви не имели доступа к оригиналам, следовательно, вопрос о богодухновенности остается открытым. У нас нет не просто оригиналов, но и даже первых копий, снятых с них. Так же, как нет ни вторых копий, снятых с первых, ни третьих, снятых со вторых. Копии, с которыми мы имеем дело, сделаны позднее — значительно позднее. В большинстве случаев они появились спустя много *столетий*. И все эти копии отличаются друг от друга, и таких отличий тысячи. Как мы увидим далее в этой книге, различия между копиями настолько многочисленны, что их невозможно даже подсчитать. Вероятно, проще всего прибегнуть к сравнению: различий между дошедшими до нас рукописями больше, чем слов в Новом Завете.

Большинство этих различий совершенно несущественны и незначительны. Немалая часть их просто свидетельствует о том, что переписчики древности умели писать не лучше большинства наших современников (к тому же у древних переписчиков не было даже словарей, не говоря уже о компьютерных программах проверки правописания). И все-таки кем надо быть, чтобы допустить столько расхождений? Какой смысл настаивать на том, что Богом ниспослано каждое слово Писания, если этих самых слов у нас *нет*? Как мы убедимся, в некоторых случаях просто невозможно поверить, что текст оригинала восстановлен правильно. Трудновато понять смысл слов Библии, если мы даже не знаем, какие это слова!

Так возникли сложности с моими представлениями о богодухновенности, ибо я осознал, что сохранить слова Писания Богу было бы ничуть не труднее, чем изначально ниспослать их. Если бы Он хотел, чтобы Его народ познал Его слова, то, несомненно, Он донес бы их до народа. А если эти слова до нас не дошли, рассуждал я, значит, Бог не пожелал сохранить их для нас. И поскольку Он не сотворил такое чудо, нет никаких причин верить, что Он сотворил другое чудо, более раннее — ниспослал слова Священного Писания.

Словом, изучение Нового Завета на греческом и работа с его рукописными версиями побудили меня кардинальным образом пересмотреть свое отношение к Библии в целом. Это событие стало для меня потрясением основ. До сих пор — начиная с моего возрождения в вере в старших классах школы, затем во времена фундаменталистской веры в институте Муди и во времена приверженности евангелической церкви в Уитоне — моя вера целиком и полностью опиралась на представления о Библии как полностью богодухновенном, непогрешимом слове Божьем. Но теперь мое отношение к Библии изменилось. Для меня она стала человеческой книгой. Точно так же, как переписчики переписывали и изменяли тексты Писания, так и авторы — люди *писали*, сочиняли эти тексты изначально. Библия — человеческая книга от начала до конца. Ее писали разные люди в разное время и в разных местах ради удовлетворения различных потребностей. Несомненно, многие из библейских авторов считали свою работу богодухновенной, были убеждены, что Бог побудил их написать те или иные слова, однако у них имелись собственные взгляды, убеждения, представления, свои потребности и желания, собственные понятия, свое богословие, и под влиянием всех этих взглядов, убеждений, представлений, потребностей, желаний, понятий и богословия складывались и обретали форму их тексты. Всем перечисленным авторы отличались друг от друга. Помимо всего прочего, это означало, что Марк говорил не то же самое, что Лука, поскольку не имел в виду то же, что и Лука. Иоанн отличается от Матфея — они разные. Павел не такой, как автор Деяний. Иаков не похож на Павла. Каждый автор — человек, поэтому необходимо понять, что он (допустим, что все они были мужчинами) должен был сказать, а не полагать, что все говорят одно и то же, в полном соответствии и согласии со словами остальных авторов. В конечном счете Библия — сугубо человеческая книга.

Такие взгляды были мне в новинку, ни о чем подобном я не подозревал, когда принадлежал к евангелической церкви, как не подозревает большинство ее приверженцев и по сей день. На примере объясню, какое влияние мои меняющиеся представления оказывали на понимание Библии. Когда я учился в Библейском институте Муди, одной из самых популярных книг в кампусе было апокалиптическое описание нашего будущего — «Великая последняя планета Земля» Хэла Линдси (*Hal Lindsey, The Late Great Planet Earth*). Ею зачитывались не только в институте Муди: по сути дела, в 70–х годах XX века она была одним из самых известных англоязычных бестселлеров из категории нехудожественной литературы (если не считать Библии и достаточно вольно обойтись с термином «нехудожественная литература»). Подобно студентам нашего института, Линдси твердо верил, что Библия непогрешима вплоть до последнего слова, и в этой вере полагал, что, прочитав Новый Завет, каждый узнает не только то, как Бог заповедал нам жить и во что верить, но и планы самого Бога на будущее и способы их осуществления. Планете угрожал кризис катастрофических масштабов, и, чтобы узнать, каким он будет, как и когда произойдет, следовало обратиться к непогрешимым словам Писания.

Меня занимал в первую очередь вопрос «когда?» Линдси писал, что в притче Иисуса о смоковнице содержится указание на время будущего Армагеддона. Ученики Иисуса пожелали узнать, когда наступит «кончина», и Иисус ответил:

От смоковницы возьмите подобие: когда ветви ее становятся уже мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето; так, когда вы увидите все сие, знайте, что близко [Сын Человеческий], при дверях. Истинно говорю вам: не прейдет род сей, как все сие будет. (Мф 24:32–34).

В чем смысл этой притчи? Считая ее непогрешимым словом Божьим, Линдси раскрывает ее значение, для чего указывает, что в Библии «смоковница» часто упоминается как образ народа Израилева. Что подразумевается под смоковницей, пускающей листья? Народ, который после периода бездействия (зимы) вновь пробудился к жизни. А когда Израиль вновь пробудился к жизни? В 1948 году, когда опять стал суверенным государством. Иисус указывает, что «кончина» произойдет при жизни того же поколения, при котором случилось возрождение. А какова продолжительность жизни поколения по библейским меркам? Сорок лет. Следовательно, вот как звучит богодухновенное наставление прямо из уст Иисуса: конец света произойдет приблизительно в 1988 году, через сорок лет после возрождения Израиля.

Это доказательство сразило нас наповал. Сейчас это кажется странным, поскольку 1988 год наступил и прошел, а Армагеддон так и не разразился, но, с другой стороны, миллионы христиан *до сих пор* верят, что Библию следует воспринимать буквально, как полностью богодухновенное предсказание последующих событий, которым предстоит завершить известную нам историю человечества. Пример тому — нынешнее увлечение циклом книг Тима Ла Хэя и Джерри Дженкинса «Оставленные на земле» (Tim LaHeye, Jerry Jenkins, *Left Behind*), еще одним апокалиптическим описанием нашего будущего, в основу которого легло буквальное прочтение Библии: этот цикл в наши дни был распродан тиражом свыше *шестидесяти миллионов* экземпляров.

Переход от восприятия Библии как непогрешимого плана нашей веры, жизни и будущего к отношению к ней, как сугубо человеческой книге, собранию человеческих точек зрения, из которых многие расходятся друг с другом и ни одна не является непогрешимым руководством, в соответствии с которым мы должны стоить свою жизнь, — кардинальный сдвиг. Этот переход в мышлении я в конце концов совершил и теперь полностью предан ему. Разумеется, многие христиане вообще не воспринимают Библию буквально, подобные взгляды могут показаться им слишком однобокими и ограниченными (и вдобавок неадекватными и не связанными с вопросами веры). Тем не менее нас окружает множество людей, отношение которых к Библии однозначно. Изредка мне попадаются машины с наклейками на бампере: «Бог сказал, я поверил — и точка». На это я всегда возражаю: а если ничего подобного Бог *не говорил*? А если в книге, слова которой вы считаете Божьими, на самом деле содержатся человеческие слова? Если в Библии нет стопроцентно верных ответов на вопросы современности — об абортах, правах женщин, правах гомосексуалистов, религиозном превосходстве, совершенстве западной демократической модели, и тому подобное? Если мы сами должны понять, как нам жить и во что верить, не превращая Библию в фальшивого кумира — или оракула, обеспечивающего нам прямую связь с Всевышним? Есть все основания полагать, что Библия не представляет собой непогрешимое руководство для нашей жизни: помимо всего прочего, во многих случаях мы (как ученые или просто рядовые читатели) понятия не имеем, какими были изначальные слова Библии.

Это осознание до неузнаваемости изменило мою личную богословскую систему, повело меня по пути, совсем не похожему на тот, которым я следовал в юношеские годы и в двадцать с небольшим лет. Я по — прежнему ценил Библию за многочисленные и разнообразные откровения, содержащиеся в ней, — не меньше, чем научился ценить другие раннехристианские тексты того же периода, а вскоре после этого — труды менее известных авторов, таких, как Игнатий Антиохийский (Богоносец), Климент Римский и Варнава Александрийский, и не меньше, чем начал ценить тексты приверженцев других религий примерно того же периода — труды Иосифа Флавия, Лукиана из Самосаты и Плутарха. Все эти авторы пытались постичь мир и найти свое место в нем, каждый из них способен преподать нам ценные уроки. Важно знать, какими были слова этих авторов, чтобы понять их высказывания и суждения, а затем в свете этих слов решить для себя, как мыслить и жить.

И, таким образом, мы возвращаемся к моему увлечению рукописями Нового Завета и к изучению этих рукописей — к так называемой текстологии, или текстуальной критике. По

моему убеждению, текстология — притягательная и интригующая сфера научной деятельности, имеющая огромное значение не только для ученых, но и для всех, кто интересуется Библией (как буквалистов, так и бывших буквалистов, тех, кому никогда не был присущ буквализм, и даже тех, кто питает к Библии неявный интерес как к историческому и культурному феномену). Удивительно другое: большинство читателей, даже увлеченных христианством, Библией, ее изучением, верящих в ее непогрешимость или не верящих в нее, почти не имеет представления о текстологии. Нетрудно понять, почему. Несмотря на то что текстология была предметом пристального внимания ученых на протяжении более чем трехсот лет, нет ни одной посвященной ей книги, предназначенной для мирской аудитории — то есть для тех читателей, которые не слышали о текстологии, не знают греческого и других языков, необходимых для ее углубленного изучения, не осознают существования «трудностей», связанных с текстом. Однако этих читателей могли бы заинтриговать и сами трудности, и то, как справляются с ними ученые[2].

Вот она, эта книга — насколько мне известно, первая в своем роде. Она написана для людей, которые ничего не знают о текстологии, но не прочь узнать, как переписчики вносили изменения в текст Писания и как можно выявить правленые таким образом фрагменты текста. В основу книги легли мои тридцатилетние размышления об этом предмете — с точки зрения, которой я придерживаюсь сейчас, после того, как мои взгляды на Библию претерпели столь радикальные метаморфозы. Эта книга написана для всех, кому было бы интересно узнать, каким образом появился Новый Завет, известный нам сегодня, убедиться, что в некоторых случаях мы даже не знаем, какими были изначальные слова его авторов, увидеть, каким любопытным образом иногда преображались эти слова, узнать, как мы могли бы, применяя весьма скрупулезные аналитические методы, восстановить первоначальный вид текста. По многим причинам я питаю к этой книге личную привязанность, для меня это результат долгого пути. Возможно, для некоторых читателей она станет одним из этапов их собственных путешествий.

1. Истоки Священного Писания

Прежде чем обсуждать копии Нового Завета, которыми мы располагаем, понадобится начать с одной из необычных особенностей христианства в греко — римском мире — с его книжного, литературного характера. Чтобы разобраться в этой черте христианства, придется обратиться к дохристианским временам и религии, из которой выросло христианство, — иудаизму. Ибо книжность христианства в некотором отношении предвосхитил и предопределил иудаизм — первая «религия Книги» в западной цивилизации.

Иудаизм как религия Книги

Иудаизм, из которого возникло христианство, был необычной, но отнюдь не уникальной религией в римском мире. Подобно приверженцам любой другой из сотен религий Средиземноморья, иудеи признавали существование Божественной сферы, населенной сверхъестественными, бесплотными существами (ангелами, архангелами, ангельскими чинами, Божественными силами); они соглашались поклоняться божеству, принося ему в жертву животных и другую пищу; они утверждали, что на земле есть некое особое святое место, где пребывает это божество (Иерусалимский храм) — именно там ему надлежит приносить жертвы. К этому Богу они обращались с общими и личными потребностями. Они рассказывали, как этот Бог общался с людьми в прошлом и ожидали от него помощи в настоящем. Во всех этих отношениях иудаизм был «привычной» религией для тех, кто поклонялся другим богам империи.

Но у иудаизма имелись свои особенности. Все прочие религии империи были политеистическими — их приверженцы признавали существование множества богов с разными функциями и поклонялись им: великим богам стран, малым богам отдельных

местностей, богам, покровительствующим различным сферам рождения, жизни и смерти человека. А иудаизм представлял собой монотеистическую религию; иудеи чтили лишь одного Бога своих предков, Бога, который, как они верили, сотворил сей мир, правил им и обеспечивал Свой народ всем необходимым. Согласно иудейской традиции, этот единственный всемогущий Бог назвал Израиль своим избранным народом и пообещал ему покровительство и защиту в обмен за безусловную преданность Ему и только Ему одному. Считалось, что иудейский народ вступил в «завет» с этим Богом, то есть заключил договор, согласно которому народ безраздельно принадлежит Богу, а Бог безраздельно принадлежит народу. Только этому Богу следовало поклоняться и повиноваться, значит, у него мог быть лишь один храм — в отличие от политеистических религий тех времен, в которых у богов, подобных Зевсу, могло быть сколько угодно храмов. Разумеется, поклоняться Богу иудеи могли повсюду, где жили, но совершать обязательные жертвоприношения и отправлять другие религиозные обряды — только в Иерусалимском храме. Впрочем, в других городах они могли собираться в синагогах, вместе молиться и говорить о древних традициях своей религии.

К этим традициям относились и предания о том, как Бог общался с предками народа Израилева, — патриархами и матриархами веры, какими были Авраам, Сара, Исаак, Рахиль, Иаков, Ревекка, Иосиф, Моисей, Давид и так далее, — и подробные наставления о том, как должен чтить Бога и жить этот народ. Одна из уникальных особенностей иудаизма, отличающая его от других религий Римской империи, заключается в том, что и сами наставления, и обычаи предков описаны в священных книгах.

Нашим современникам, хорошо знакомым с любой из значительных нынешних религий Запада (иудаизмом, христианством, исламом), трудно поверить, что книги не играли практически никакой роли в политеистических религиях Древнего мира, тем не менее это так. Подобные религии сводились почти исключительно к почитанию богов с помощью обрядов жертвоприношений. В них не было вероучений, которые объяснялись бы в книгах, и почти не существовало нравственных принципов, которым требовалось бы следовать так, как описано в книгах. Это не значит, что последователи различных политеистических религий не имели никаких верований, касающихся их богов, или нравственных принципов, но и верования, и нравственность, каким бы странным это ни казалось нашим современникам, не играли почти никакой роли в религии как таковой. Скорее, они были предметом личного мировоззрения, а подобное мировоззрение, само собой, *могло* формироваться только на основе книг. Поскольку сами древние религии не предполагали особых сводов «истинных вероучений» или, в большинстве своем, «нравственно — этических кодексов», книги не играли в них хоть сколько-нибудь заметной роли.

Уникальность иудаизма заключалась в придании значимости его древним традициям, обычаям и законам, а также вере, что все они записаны в священных книгах, имевших, следовательно, статус «священных писаний» для еврейского народа. В эпоху, к которой мы обратимся — I век н. э.[3], когда были написаны книги Нового Завета, — иудеи, рассеянные по территории Римской империи, верили, в частности, что Бог дал наставления своему народу в книгах Моисея, носящих общее название Торы, дословно — «закона», или «указания». В Тору входит пять книг, иногда называемых Пятикнижием («пять книг», или «пять свитков») — начало еврейской Библии (христианского Ветхого Завета): Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие. В них рассказывается о сотворении мира, о призвании Израиля стать народом Божьим, о патриархах и матриархах Израиля и причастности Бога к их судьбам, а также излагается самая главная (и самая обширная) составляющая — законы, данные Богом Моисею и указывающие, как именно народ должен поклоняться своему Богу и вести себя в сообществе. Эти священные законы требовалось изучать, обсуждать, исполнять, и они были записаны в ряде книг.

У иудеев имелись и другие книги, необходимые для религиозной жизни их общины, — например, книги пророков (Исайи, Иеремии, Амоса), гимнов и поэзии (Псалтирь), истории (Иисуса Навина, Царств). В итоге спустя некоторое время после возникновения христианства несколько иудейских книг — общим числом двадцать две — стали восприниматься как священный канон Писания, еврейская Библия, признанная христианами первой частью христианского канона — Ветхого Завета[4].

Это краткое изложение фактов об иудеях и иудейских писаниях приведено здесь потому, что все это служит фоном для христианства, которое с самого начала тоже было религией Книги. Христианство началось с Иисуса, который сам был раввином, или рабби (учителем), признавал авторитет Торы и, возможно, других священных иудейских книг, и разъяснял своим ученикам содержание этих книг[5]. Подобно другим раввинам тех времен, Иисус утверждал, что в этих священных текстах, особенно в законе Моисея, заключена воля Божья. Он читал эти писания, изучал их, толковал, хранил им преданность и обучал по ним. С самого начала последователями Иисуса были иудеи, высоко ценившие священные книги своего народа. И поэтому уже на заре христианства последователи этой новой религии и занимали необычное положение в Римской империи: подобно иудеям до них, но в отличие от почти всех прочих народов, они признавали Божественным авторитет священных книг. Еще в своем зародыше христианство было религией Книги.

Христианство как религия Книги

Как мы вскоре увидим, важная роль книг в раннехристианский период еще не означала, что все христиане могли читать их — напротив, большинство первых христиан, подобно почти всем прочим жителям империи (в том числе и иудеям!), были неграмотными. Но все это не умаляло значения книг в религиозной жизни. По сути дела, книги занимали центральное в фундаментальном отношении место в жизни христианских общин.

Раннехристианские послания

В первую очередь отметим, какое множество различных текстов имело значение для развивающихся христианских общин в первое столетие после смерти Иисуса. Первые свидетельства возникновения этих христианских общин содержатся в письмах, написанных христианскими наставниками. Самый ранний и наглядный пример — труды апостола Павла. Он основал церкви по всему Восточному Средиземноморью, в основном в городах, очевидно, убедив язычников (то есть последователей любой из политеистических религий империи), что поклоняться следует только иудейскому Богу и что Иисус — Его Сын, который принял смерть за грехи мира и вскоре должен вернуться, чтобы вершить суд на земле (см. 1 Фес 1:9-10). Неясно, насколько широко Павел пользовался Писанием (то есть текстами еврейской Библии) в попытках убедить потенциальных неофитов в истинности его слов, но в одном из заключений своих проповедей он упоминает: он проповедовал, что «Христос умер… по Писанию… воскрес… по Писанию» (1 Кор 15:3–4). Очевидно, Павел сопоставлял смерть и воскресение Христа со своими толкованиями важнейших отрывков еврейской Библии, которую он, образованный иудей, явно мог читать без посторонней помощи и которую толковал для своих слушателей в зачастую успешных попытках обратить их в свою веру.

Обратив некое количество жителей одного города, Павел отправлялся дальше и пытался, как правило небезуспешно, обратить жителей следующего. Однако периодически (часто ли?) он получал известия от какой-нибудь из ранее основанных общин, и в некоторых случаях (часто ли?) эти известия оказывались нерадостными: члены общины начинали совершать дурные поступки, безнравственность порождала проблемы, прибывающие «лжеучители» излагали вероучения, противоречащие учению Павла, кое-кто из новообращенных христиан склонялся к ереси, и так далее. Получая такие известия, Павел отправлял общине послание, в котором вел речь о возникших трудностях. Эти послания были чрезвычайно важны для жизни общины, многие из них в конце концов вошли в Библию. В Новый Завет включено тринадцать посланий, написанных от имени Павла.

Понять значение этих посланий на ранних этапах становления христианской веры можно на примере самого первого из них, Первого послания к Фессалоникийцам, обычно датируемого около 49 года н. э.[6] и, следовательно, написанного через двадцать лет после смерти Иисуса и за двадцать лет до появления его евангельских жизнеописаний. Павел заканчивает послание словами: «Приветствуйте всех братьев и сестер лобзанием святым. Заклинаю вас Господом прочитать сие послание всем святым братьям и сестрам» (1 Фес 5:26–27). Это не просто очередное письмо, предназначенное для тех, кого оно заинтересует: апостол требует прочитать его и тем самым признать авторитетным заявлением основателя общины.

Такой обмен посланиями между христианскими общинами существовал с момента возникновения последних. Письма помогали поддерживать связь между общинами, разделенными расстояниями, обеспечивали единство веры и ее исповедания, указывали, во что должны верить христиане и каких правил поведения придерживаться. Послания зачитывали вслух на собраниях общин — поскольку, как я уже указывал, большинство христиан, как и множество приверженцев других религий, сами не умели читать.

Ряд этих посланий вошел в Новый Завет. По сути дела, он большей частью состоит из посланий, написанных Павлом и другими наставниками для христианских общин (например, Первое послание к Коринфянам и Послание к Галатам) или отдельным людям (например, Послание к Филимону). Более того, уцелевшие письма, которых в Новом Завете насчитывается двадцать одно, — лишь малая доля написанного. Из уважения к Павлу можно предположить, что он был автором не только новозаветных посланий, приписанных ему, но и многих других. Кое — где он упоминает о не дошедших до нас посланиях: например, в 1 Кор 5:9 говорится о письме, ранее предназначенном для коринфян (еще до Первого послания к Коринфянам). Кроме того, Павел говорит о другом письме, которое коринфяне отправили *ему* (1 Кор 7:1). В другом месте речь идет о письмах его оппонентов (2 Кор 3:1). Ни одно из них не сохранилось.

Ученые давно заподозрили, что некоторые новозаветные послания, подписанные именем Павла, на самом деле были составлены его последователями и подписаны псевдонимом[7]. Если это подозрение верно, оно служит еще одним доказательством важности посланий в раннехристианской истории: чтобы донести до людей свои взгляды, следовало подписывать послания именем апостола, тем самым придавая им значительно больший вес. К письмам, предположительно подписанным псевдонимом, относят Послание к Колоссянам, в котором подчеркивается значимость таких посланий и упоминается еще одно, утраченное: «Когда это послание прочитано будет у вас, то распорядитесь, чтобы оно было прочитано и в Лаодикийской церкви; а то, которое из Лаодикии, прочитайте и вы» (Кол 4:16). Очевидно, либо сам Павел, либо некто, пишущий под его именем, отправил послание в соседний город Лаодикию. Это упомянутое послание тоже было утеряно[8].

Я считаю, что такие послания играли заметную роль в жизни раннехристианских общин. Они служили письменными документами, направляющими общины в вере и ее исповедании. Послания связывали церкви друг с другом. Они помогали христианству выделиться из ряда других религий империи: благодаря обмену этими общеизвестными текстами (ср. Кол 4:16) различные христианские общины следовали наставлениям, изложенным в письменном виде или в виде «книг».

Но общины руководствовались не только посланиями. Первые христиане создавали, распространяли, читали поразительно обширную литературу и следовали ее наставлениям, в отличие от последователей языческих религий, известных в Римской империи. Вместо того чтобы подробно описывать всю эту литературу, ограничусь тем, что приведу примеры написанных и распространяемых книг подобного рода.

Ранние евангелия

Разумеется, христиане стремились узнать как можно больше о жизни, учении, смерти и воскресении своего Господа, и с этой целью были написаны многочисленные евангелия, заложившие традиции жизнеописаний Иисуса. Четыре таких евангелия приобрели наиболее широкую известность — новозаветные Евангелия от Матфея, Марка, Луки и Иоанна, — но существовало и множество других. Некоторые из евангелий, не вошедших в Новый Завет, сохранились: например, приписываемые ученику Иисуса Филиппу, его «близнецу» Иуде Фоме и спутнице Марии Магдалине. Другие евангелия, в том числе некоторые из самых ранних, были утрачены. Мы знаем об этом, например, из Евангелия от Луки, автор которого сообщает, что в своей работе сверялся с «многими» трудами предшественников (Лк 1:1) — видимо, не сохранившимися. Одним из таких ранних трудов мог быть так называемый источник Q (от нем. Quelle — источник) — вероятно, сборник изречений, в основном — Иисуса, из которого Лука и Матфей могли заимствовать материал для своих рассказов о нем (например, молитву Господню, или «Отче наш», и заповеди блаженства)[9].

Как мы увидим далее, апостол Павел и остальные трактовали жизнь Иисуса в свете иудейских писаний. Эти книги — и Пятикнижие, и другие иудейские писания, например книги пророков и Псалтирь, — были широко распространены среди христиан. Они изучали священные книги иудеев, желая узнать откровения о воле Божьей, особенно исполнившейся во Христе. Копиями еврейской Библии, как правило в переводе на греческий (так называемая Септуагинта), в то время в раннехристианских сообществах постоянно пользовались как источниками для изучения и размышлений.

Ранние Деяния апостолов

Не только жизнеописание Иисуса, но и подробности жизни его первых последователей представляли интерес для растущих христианских общин I-II веков. Поэтому неудивительно, что повествования об апостолах — их странствиях и миссионерских подвигах, особенно после смерти и воскресения Иисуса — вскоре приобрели немаловажное значение для христиан, стремящихся узнать как можно больше о своей вере. Одно из таких повествований, Деяния апостолов, вошло в Новый Завет. Но были описаны и многие другие события, в основном касающиеся отдельных апостолов, подобно фигурирующим в «Деяниях Павла», «Деяниях Петра» и «Деяниях Фомы». Другие Деяния сохранились лишь фрагментарно или были полностью утрачены.

Христианские апокалипсисы

Как я уже отмечал, Павел (наряду с прочими апостолами) проповедовал, что Иисус вскоре вернется с небес, чтобы вершить суд на земле. Наступление конца света служило источником непреодолимой притягательности для ранних христиан, в целом ожидавших, что Бог вскоре вмешается в земные дела, свергнет силы зла и создаст на земле благое царство с Иисусом во главе. Некоторые христианские авторы пророчески описывали катаклизмы, полагая, что ими будет сопровождаться конец известного нам мира. У подобной «апокалиптической» литературы были иудейские прецеденты — например, Книга пророка Даниила из еврейской Библии или Первая книга Еноха из иудейских апокрифов. Из христианских апокалипсисов в Новый Завет вошел лишь один — *Откровение* Иоанна. Другие, в том числе Апокалипсис Петра и «Пастырь» Ерма, тоже были популярными в ряде христианских общин в первые века существования церкви.

Церковные установления

Раннехристианские общины множились и росли еще при апостоле Павле, и этот процесс продолжался после его смерти. Первоначально христианские церкви, по крайней мере основанные самим Павлом, представляли собой общины, которые можно назвать харизматическими. Их члены верили, что каждый из них наделен «даром» (греч. харизмой) Святого Духа, помогающего общине в ее повседневной жизни: например, были дары

проповедования, служения, благотворительности, исцеления, пророчествования. Однако мало — помалу люди перестали ждать неминуемого конца света, и потребность в более жесткой церковной структуре стала насущной, особенно если церкви предстоял долгий путь (ср. 1 Кор 11, Мф 16, 18). В церквах Средиземноморья, в том числе учрежденных Павлом, появились назначенные главы, которые осуществляли руководство и принимали решения (вместо того, чтобы доверять их всем членам общины как в «равной» степени богодухновенным); стали складываться правила повседневной жизни общины, исполнения священных обрядов (например, крещения и причастия), наставления новых членов и так далее. Вскоре началось составление документов, в которых указывалось, какими должны быть церковные порядки и структура. Эти так называемые церковные установления приобрели особое значение во втором и третьем столетии существования христианства, однако уже к 100 году н. э. был написан и широко распространен первый (из известных нам) документ подобного рода — книга под названием «Учение 12 апостолов» («Дидахе»). За ней вскоре появилось множество других.

Христианские апологии

В процессе формирования христианские общины иногда сталкивались с сопротивлением иудеев и язычников, которые расценивали новую веру как источник угрозы и подозревали ее последователей в безнравственном и опасном для общества поведении (с таким же подозрением в настоящее время относятся к новым религиозным движениям). Подобное сопротивление иногда приводило к местным гонениям на христиан, в конце концов преследования стали «официальными» — вмешавшиеся римские власти брали христиан под стражу и пытались заставить их вернуться к былому язычеству. По мере развития христианство поддерживали интеллектуально развитые люди, способные вести споры и опровергать типичные обвинения, которые обычно выдвигали против христиан. Письменные труды этих интеллектуалов иногда называют апологиями, от греческого слова apologia («защита»). Апологеты записывали убедительные и разумные оправдания новой веры, пытаясь доказать, что она вовсе не представляет собой угрозы для общественного устройства империи, а учит высоконравственному поведению и, вопреки представлениям о ней как об опасном суеверии, содержит неоспоримую истину в ее поклонении единственному настоящему Богу. Эти апологии имели большую ценность для раннехристианских читателей, так как снабжали их аргументами, необходимыми в случае гонений. Подобные доводы существовали уже в новозаветный период — к примеру, в Первом послании Петра (3:15: «будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ») и в Деяниях, где Павел и другие апостолы опровергают выдвинутые против них обвинения. Ко второй половине II века апологии стали популярной формой христианской литературы.

Христианские мартирологи

Примерно в то же время, когда появились первые апологии, христиане начали описывать преследования мучения, которым их подвергали. Изображения и тех и других присутствуют уже в новозаветной книге Деяний, где противостояние христианскому движению, арест его глав и казнь одного из них (Стефана) составляют значительную часть повествования (см. Деян 7). Позднее, во II веке, начали появляться мартирологи — жития мучеников. Первым из них стало «Мученичество Поликарпа», видного христианского деятеля, служившего епископом Смирнской церкви в Малой Азии почти всю первую половину II века. Рассказ о смерти Поликарпа найден в послании прихожан этой церкви, адресованном другой общине. Вскоре после этого появились повествования и о других мучениках. Они тоже пользовались популярностью в среде христиан, так как воодушевляли тех, кто также подвергался гонениям за веру, и объясняли, как следует действовать в случае неминуемой угрозы пыток и смерти.

Антиеретические трактаты

Трудности, с которыми сталкивались христиане, не исчерпывались внешней угрозой преследования. С самого зарождения христианства его последователи сознавали, что в их среде бытуют разные толкования истинной сущности этой религии. Еще апостол Павел предостерегал против «лжеучителей» — например, в Послании к Галатам. Из уцелевших источников можно сделать недвусмысленный вывод: эти оппоненты были не чужаками, а христианами, имевшими принципиально иные представления о своей вере. Чтобы устранить их влияние, христианские лидеры приступили к сочинению трактатов против «еретиков» (тех, кто придерживался неверных представлений о вере); в сущности, некоторые из посланий Павла — самые ранние прообразы подобных трактатов. Постепенно христиане любых убеждений включились в попытки определить «истинное учение» (таково буквальное значение слова «ортодоксия», а также «православие») и противостоять сторонникам лжеучений. Антиеретические трактаты стали важной формой раннехристианской литературы. Интересно, что даже группы «лжеучителей» писали труды против «лжеучителей», чтобы раз и навсегда объяснить сторонникам, во что полагается верить христианам (например, ими были сформулированы догматы, или Символы веры, дошедшие до нас), и эти группы порой вступали в полемику с христианами, занимавшими позиции, в конце концов признанные ошибочными. Обо всем этом мы узнали из сравнительно недавно открытой «еретической» литературы, в которой так называемые еретики отстаивали правильность своих взглядов и ошибочность взглядов «ортодоксальных» глав церкви[10].

Раннехристианские комментарии

Споры об истинности и ошибочности убеждений разворачивались в основном вокруг толкования христианских текстов, в том числе ветхозаветных, которые христиане считали частью своей Библии. Это еще одно свидетельство того, какое видное место занимали тексты в жизни раннехристианских общин. Наконец христианские авторы начали записывать толкования тех или иных текстов, не обязательно с явной целью опровергнуть ложные толкования (хотя нередко имея их в виду) — чаще просто стремясь объяснить смысл фрагментов текста и показать его актуальность для христианской жизни и веры. Интересно, что первый христианский комментарий к текстам Писания, известный нам, был сделан так называемым еретиком, гностиком по имени Ираклеон, жившим во II веке; это было пояснение к Евангелию от Иоанна[11]. Со временем комментарии, толковательные глоссы, практические разъяснения и гомилии на темы текстов стали распространенным явлением в христианских общинах III-IV веков.

***

Я кратко рассказал о различных видах текстов, занимавших важное место в жизни раннехристианских церквей. Надеюсь, из этого обзора ясно, что феномену текста, Писания, придавали особую важность церкви и христиане, которые к ним принадлежали. Книги с самого начала способствовали образованию ядра христианства, в отличие от других религий империи. В этих книгах излагались истории жизни Христа и его апостолов, христиане рассказывали и пересказывали их. Книги объясняли, во что верить и как жить; книги объединяли географически удаленные общины в одну Вселенскую церковь; книги поддерживали христиан во времена гонений и предлагали образцы преданности вере, которую не страшат муки и смерть; книги давали не только добрые советы, но и правильное учение, предостерегали от ложных идей и побуждали к принятию ортодоксальных убеждений; книги растолковывали христианам истинный смысл других религиозных текстов, обеспечивали руководство в размышлениях, поклонении, поведении. Словом, книги безусловно занимали центральное место в жизни первых христиан.

Формирование христианского канона

Постепенно некоторые христианские книги стали считать не только полезным, но и обязательным чтением, необходимым для укрепления в вере и исповедования христианства. Эти книги превратились в Священное Писание.

Зарождение христианского канона

Формирование христианского канона писаний было долгим и сложным процессом, вдаваться в детали которого не входит в мои намерения[12]. Как уже указывалось, некое подобие канона *имелось* у христиан с самого начала, так как основатель их религии сам был иудейским учителем, воспринимал Тору как авторитетный источник Божьих заповедей и толковал ее смысл для своих последователей. Первыми христианами были последователи Иисуса, которые воспринимали книги еврейской Библии (еще не представлявшие собой раз и навсегда сложившийся «канон») как свое Писание. Авторы Нового Завета, в том числе один из первых, Павел, называли «Писанием» еврейскую Библию, собрание книг, которые Бог даровал Своему народу и в которых предсказал пришествие мессии, Иисуса.

Однако уже вскоре христиане начали ставить наравне с иудейскими писаниями другие религиозные тексты. Возможно, корнями служили непререкаемые учения самого Иисуса, поскольку последователи придавали его *толкованию* Писания такое же значение, как самим словам Писания. Иисус мог способствовать этому, излагая свои взгляды определенным образом. Например, в Нагорной проповеди он излагает законы, данные Богом Моисею, а затем дает собственное, более радикальное, толкование этих законов, придавая своим толкованиям особое значение. Об этом свидетельствуют так называемые антитезы в главе 5 Евангелия от Матфея. Иисус говорит: «Вы слышали, что сказано… „не убивай" [одна из десяти заповедей]… А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду». Толкование Иисусом закона имеет такой же авторитет, как сам закон. Или Иисус говорит: «Вы слышали, что сказано… „не прелюбодействуй" [одна из десяти заповедей]… А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем».

В некоторых случаях эти авторитетные толкования Писания, в сущности, отменяют действие самих законов. Например, Иисус говорит: «Сказано также, что если кто разведется с женою своею, пусть даст ей разводную [заповедь из Втор 24:1]… А Я говорю вам: кто разводится с женою своею, кроме вины любодеяния, тот подает ей повод прелюбодействовать; и кто женится на разведенной, тот прелюбодействует». Трудно понять, каким образом можно следовать заповеди Моисея и дать разводную согласно ей, если, по сути дела, о разводе не может быть и речи.

Так или иначе, вскоре слова Иисуса стали считать столь же авторитетными, как слова Моисея, то есть самой Торы. Еще отчетливее это видно в новозаветный период, в Первом послании к Тимофею, приписываемому Павлу, хотя многие ученые утверждают, что это сочинение последователя Павла, подписавшегося его именем. В 1 Тим 5:18 автор призывает читателей воздавать должное тем, кто служит вере, и подкрепляет этот призыв, цитируя «Писание». Интересно то, что здесь он приводит два отрывка — один из Торы («не заграждай рта у вола молотящего», Втор 25:4), другой из уст Иисуса («трудящийся достоин награды своей», Лк 10:7). Видимо, для этого автора слова Иисуса уже сравнимы по значимости с Писанием.

Однако второе и третье поколения христиан считали неотъемлемой частью Писания не только учение Иисуса. В него вошли и труды его учеников. Свидетельство этому мы видим в книге, написанной последней из новозаветных — Втором послании Петра, автор которой, по мнению наиболее скептически настроенных ученых, не Петр, а один из его последователей, взявший псевдоним. В 2 Петр 2 упоминаются лжеучители, которые искажают смысл посланий Павла в своих корыстных целях, «как и прочие Писания» (2 Петр 3:16). Очевидно, здесь подразумевается, что послания Павла уже стали частью Священного Писания.

Вскоре после новозаветного периода некоторые христианские труды начали цитировать как авторитетные источники сведений о жизни и вере церкви. Наглядный пример — послание, написанное Поликарпом, уже упоминавшимся епископом Смирнским, в начале II века. Служители церкви в Филиппах спросили у Поликарпа совета, особенно о том, как

поступить с одним из глав, уличенных в каком-то финансовом злоупотреблении церковной властью (вероятно, в растрате церковных средств). Сохранившееся послание Поликарпа к филиппийцам интригует читателя по ряду причин, не в последнюю очередь склонностью автора ссылаться на раннехристианскую литературу. Всего в четырнадцати кратких главах Поликарп цитирует более сотни известных отрывков из ранних текстов, прибегая к их авторитету для разрешения ситуации, с которой столкнулись филиппийцы (при этом приводит всего дюжину цитат из иудейских писаний); в одном случае он даже называет Послание Павла к Ефесянам Писанием. Но чаще Поликарп просто цитирует ранние тексты или ссылается на них, подразумевая, что община придает им статус авторитетных источников[13].

Роль христианской литургии в формировании канона

Нам известно, что незадолго до того как было написано послание Поликарпа, христиане слушали иудейские писания во время церковных служб. Так, автор Первого послания к Тимофею убеждает получателя письма «заниматься [публичным] чтением, наставлением, учением» (4:13). Как мы видели из Послания к Колоссянам, письма христиан читали вслух собравшимся братьям по вере. Нам известно, что к середине II века в значительную часть христианских богослужений входило публичное чтение Писания. Например, в вызывающем бурную полемику отрывке из трудов древнего знатока христианской литературы и апологета Иустина Мученика (Философа) мимоходом говорится о том, что представляли собой церковные службы в его родном Риме:

В так называемый день солнца бывает у нас собрание в одно место всех живущих… и читаются, сколько позволяет время, сказания апостолов и писания пророков. Потом, когда чтец перестанет, предстоятель посредством слова делает наставление и увещание подражать этим прекрасным вещам… (Апология I, 67).

Вполне вероятно, что такое литургическое применение некоторых христианских текстов — например, «сказаний апостолов», под которыми обычно подразумевают евангелия, — возвышало их статус в глазах большинства христиан и придавало этим текстам такую же значимость, как иудейским писаниям («писаниям пророков»).

Роль Маркиона в формировании канона

Процесс формирования христианского канона писаний мы можем проследить более подробно благодаря уцелевшим свидетельствам. В то время в середине II века, когда писал Иустин, в Риме жил еще один видный христианский деятель, философ и проповедник, Маркион, позднее объявленный еретиком[14]. Маркион — личность загадочная во многих отношениях. Этот человек прибыл в Рим из Малой Азии, уже успев сколотить состояние — очевидно, кораблестроением. По приезде в Рим Маркион сделал щедрые пожертвования Римской церкви, вероятно, отчасти для того, чтобы добиться ее благосклонности. Почти все пять лет пребывания в Риме он посвятил изучению христианской веры, подробно изложив свои представления о ней в нескольких трудах. Самым влиятельным литературным трудом Маркиона следовало бы считать не его собственные сочинения, а тексты, которые он правил. Маркион первым из известных нам христиан составил «канонические» писания — иными словами, собрание книг, содержащих, по его утверждению, священные тексты веры.

Чтобы разобраться в этой первой попытке сформировать канон, необходимо подробнее рассмотреть показательное учение Маркиона. Его всецело захватило изучение жизни и трудов апостола Павла, которого Маркион считал единственным «истинным» апостолом с первых дней существования церкви. В некоторых из посланий, например к Римлянам и Галатам, Павел учит, что надлежащее предстояние перед Богом приходит только с верой в Христа, а не в результате действий, предписанных иудейским законом. Из этого различия между законом иудеев и верой в Христа Маркион сделал вывод, который он считал

логичным: Закон абсолютно отличен от Благой вести Иисуса. По сути дела, Закон и Благая весть (Евангелие) настолько различны, что они просто не могли исходить от одного и того же Бога. Маркион заключил, что Бог Иисуса (и Павла) не является Богом Ветхого Завета. Речь идет о двух разных Богах: Боге иудеев, который сотворил мир, назвал Израиль Своим народом и дал ему суровый закон, и Боге Иисуса, который послал Христа в мир, чтобы спасти людей от гнева и возмездия Бога Творца иудеев.

Маркион считал, что так понимать слова Иисуса учил христиан сам Павел, поэтому в его канон вошли десять посланий Павла, имеющихся в его распоряжении (все новозаветные, кроме пастырских Первого и Второго посланий к Тимофею и Послания к Титу); и поскольку Павел иногда обращался к своему «Евангелию», Маркион включил в свой канон и его, ныне известное как Евангелие от Луки. Этими трудами он ограничился. Канон Маркиона состоял из одиннадцати книг: в него не был включен Ветхий Завет, но он содержал всего одно евангелие и десять посланий. Кроме того, Маркион пришел к выводу, что лжеверующие, то есть те, чьи представления о вере отличались от его представлений, распространяли эти одиннадцать книг, переписывая их, вырывая по клочку там и сям, подгоняя их под собственные убеждения, в том числе «ошибочное» мнение, будто Бог Ветхого Завета также является Богом Иисуса. И Маркион «исправил» одиннадцать книг своего канона, вычеркивая из них ссылки на ветхозаветного Бога или на сотворение как на труд истинного Бога, или на закон, которому полагается следовать.

Как мы увидим далее, попытка Маркиона привести священные книги в соответствие с его богословскими взглядами и пророчествами путем фактического изменения текста этих книг не была беспрецедентной. И до и после Маркиона переписчики раннехристианской литературы время от времени вносили в тексты изменения, чтобы придать им тот или иной смысл по своему разумению.

«Ортодоксальный» канон после Маркиона

Многие ученые убеждены, что христиане вплотную занялись формированием будущего новозаветного канона, действуя именно в противовес Маркиону. Любопытно, что во времена Маркиона Иустин довольно туманно намекал на некие «сказания апостолов», не уточняя, которые из этих книг (предположительно евангелий) признаны церковью и почему, в то время как спустя примерно тридцать лет другой христианский автор, в той же мере враждебный Маркиону, занял гораздо более официальную позицию. Это был епископ Лионский из Галлии (современная Франция) Ириней, автор пятитомного труда против таких еретиков, как Маркион и гностики; именно он имел совершенно четкие представления о том, какие книги следует считать каноническими.

В часто цитируемом отрывке из его труда «Против ересей» Ириней говорит, что не только Маркион, но и другие «еретики» ошибочно полагают, что Писанием должно считаться лишь одно из евангелий: иудействующие христиане (евиониты), убежденные в правильности закона, пользуются только Евангелием от Матфея; другие группы, отделяющие Иисуса от Христа, признают только Евангелие от Марка; Маркион и его сторонники приняли лишь Евангелие от Луки (одну из версий), а группа гностиков, названных последователями Валентина, — только Евангелие от Иоанна. Однако все перечисленные заблуждаются, поскольку

> *невозможно, что Евангелий было числом больше или меньше, чем их есть. Ибо, так как четыре страны света, в котором мы живем, и четыре главных ветра, и так как Церковь рассеяна по всей земле, а столп и утверждение Церкви есть Евангелие… то надлежит ей иметь четыре столпа… (Против ересей, 3.11.8)*

Иными словами, если есть четыре стороны света, четыре ветра, четыре столпа, значит, и евангелий должно быть четыре.

Итак, к концу II века появились христиане, считавшие евангелиями труды Матфея, Марка, Луки и Иоанна и утверждавшие, что их не больше и не меньше.

Споры о составе канона продолжались несколько столетий. По — видимому, христиане в массе стремились выяснить, какие из книг следует считать авторитетными, чтобы: (1) знать, какие книги надлежит читать на богослужениях и в конечном счете (2) знать, каким книгам можно доверять как надежным источникам сведений о вере и поведении. Окончательные решения о том, какие книги считать каноническими, не были приняты без труда, сами собой: дебаты оказались изнурительными, затяжными, порой ожесточенными. Сегодня многим христианам может показаться, что канонический Новый Завет просто появился сам собой вскоре после смерти Иисуса, однако это предположение бесконечно далеко от истины. Как выяснилось, мы в состоянии узнать, когда христианин, реально существовавшее лицо, перечислил двадцать семь книг нашего Нового Завета именно как книги Нового Завета, и указал, что их не больше и не меньше. Как ни странно, этот христианин жил и работал во второй половине IV века, почти через триста лет после того, как были написаны новозаветные книги. Речь идет о влиятельном епископе Александрийском Афанасии Великом. В 367 году н. э. Афанасий направил находящимся под его юрисдикцией египетским церквам ежегодное пастырское послание, в котором указал, какие книги следует причислять к Писанию. В его список вошло двадцать семь книг, все остальные были исключены. Это первый известный нам пример подтверждения состава Нового Завета, полностью соответствующего нашему. Но вмешательство Афанасия не решило проблемы. Споры продолжались десятилетиями, даже веками. Книги, которые мы называем Новым Заветом, были собраны в одном каноническом издании и наконец получили статус Священного Писания только спустя столетия после того, как впервые увидели свет.

Читатели христианской литературы

В предыдущем разделе предметом нашего обсуждения было формирование канона Писания. Но как мы уже видели, в первые века существования христианства приверженцы этой веры писали и читали различные труды, и не только книги, впоследствии вошедшие в Новый Завет. Существовали и другие евангелия, деяния, послания и апокалипсисы, а также описания гонений, жития мучеников, апологии веры, церковные установления, нападки на еретиков, письма с призывами и наставлениями, разъяснения Писания — словом, обширный пласт литературы, которая определила христианство как религию, известную нам сегодня. На этом этапе нашего исследования полезно было бы задать основной вопрос, касающийся всей этой литературы: кто, собственно, читал ее?

В современном мире этот вопрос может показаться диким. Если авторы пишут книги для христиан, значит, люди, читающие эти книги, — по — видимому, христиане. Но если речь идет о древности, вопрос приобретает особую остроту, так как в Древнем мире большинство людей не умело читать.

Современному человеку грамотность привычна, с ней неразрывно связан наш образ жизни. Мы читаем постоянно и ежедневно. Читаем газеты, журналы и книги — биографии, романы, справочники, пособия, книги о диетах, религиозные и философские труды, исторические романы, мемуары и т. п. Но легкость, с которой сегодня мы пользуемся письменным языком, почти не имеет ничего общего с чтением и условиями жизни в древности.

Исследования, посвященные грамотности, показали, что массовая, поголовная грамотность в нашем нынешнем понимании — современное явление, появившееся лишь с началом Промышленной революции[15]. Только усмотрев экономическую выгоду во всеобщем умении читать, государства согласились тратить массу средств — особенно времени, денег и

человеческих ресурсов — необходимых для обучения азам грамоты. В странах, где промышленность не развивалась, ресурсы настоятельно требовались для других целей, и грамотность не помогла бы ни экономике, ни благосостоянию общества в целом. В результате вплоть до современного периода почти во всех этих сообществах лишь незначительное меньшинство умело читать и писать.

Это справедливо даже для тех древних сообществ, которые прочно ассоциируются у нас с чтением и письмом — к примеру, для Рима в первые века христианства и даже для Греции в классический период античности. Наиболее подробное и достоверное исследование грамотности в древние века, проведенное профессором Колумбийского университета Уильямом Харрисом, свидетельствует о том, что даже в самое благоприятное время и в самом благоприятном месте — например, в Афинах периода расцвета классической античности, в V веке до н. э. — уровень грамотности населения редко превышал 10–15 %. Это означает, что даже при наиболее благоприятных условиях 85–90 % населения не умело ни читать, ни писать. В первый век существования христианства на территории Римской империи уровень грамотности скорее всего был еще ниже[16].

Оказывается, сложно даже дать определение грамотности. Многие умеют читать, но не способны, например, составить фразу. К тому же, что это значит — «уметь читать»? Можно ли считать грамотными тех, кто в состоянии понять смысл последовательности картинок в комиксе, но не текста газетной полосы? Можно ли назвать умеющим писать человека, если ему под силу написать собственное имя, но не переписать страницу текста?

Проблема определений встает еще острее, если обратиться к Древнему миру, жители которого сами не понимали толком, что означает быть грамотным. В качестве одного из самых известных и наглядных примеров можно привести Египет II века христианской эры. Поскольку большинство людей не умело писать, на протяжении почти всей античности местных «писцов» и «чтецов» нанимали те, кому их услуги были нужны для дел, требовавших ведения записи: сбора налогов, заключения юридических контрактов, выдачи разрешений, личной переписки и тому подобное. В Египте обязанность следить за государственными делами, требующими ведения записей, возлагалась на представителей местной власти. На должности местных или деревенских писцов обычно мало кто стремился: люди, занимающие как эти, так и многие другие «официальные» посты, должны были оплачивать работу из своего кармана. Иными словами, подобная работа доставалась самым богатым членам сообщества, была связана с определенным статусом, но вместе с тем требовала расхода личных средств.

Примером, иллюстрирующим трудности с определением грамотности, служит история египетского писца Петауса из деревни Каранис в Верхнем Египте. Как часто случалось, Петауса отправили исполнять обязанности в другую деревню, Птолемаис Хорму, где он был поставлен надзирать за финансами и земледелием. В 184 году н. э. Петаусу пришлось реагировать на жалобы на деревенского писца из Птолемаис Хорму — человека по имени Исхирион, отправленного исполнять обязанности писца куда-то еще. Жители деревни, в которую получил назначение Исхирион, заявили, что он не годится для данной должности, и обвинили его в «неграмотности». Решая этот спор, Петаус заявил, что Исхирион знает грамоту — ведь он сумел написать свое имя на нескольких официальных документах. Другими словами, Петаус подразумевал под «грамотностью» всего лишь умение поставить свою подпись.

Сам Петаус умел немногим больше. Об этом свидетельствует обрывок папируса, на котором Петаус упражнялся в искусстве письма и двенадцать раз повторил на греческом те же слова, которые писал на официальных документах: «Я, Петаус, деревенский писец, заверил это». Странно, что первые четыре раза он переписал эти слова правильно, а на пятый раз пропустил первую букву последнего слова и следующие семь раз написал фразу с одной и той же ошибкой — значит, он не знал, как пишутся эти слова, просто копировал

строчки. Очевидно, он не мог даже прочитать простые слова, которые запечатлел на бумаге. И тем не менее он официально считался местным писцом![17]

Если причислять Петауса к «грамотеям» античной эпохи, сколько же всего людей умело читать тексты и понимать их смысл? Выяснить точную цифру невозможно, но, по — видимому, процент был не очень высок. Есть основания полагать, что в христианских общинах грамотность была еще ниже, чем среди населения в целом — потому что с самого возникновения христианства его последователи были выходцами из низших, необразованных слоев. Разумеется, были исключения — такие, как апостол Павел и другие авторы Нового Завета, явно владевшие грамотой, — но в большинстве своем христиане оставались неграмотными.

Это справедливо и для самых первых христиан, апостолов Иисуса. В евангелиях мы встречаем упоминания о том, что большинство учеников Христа были простолюдинами из Галилеи — например, неграмотными рыбаками. Двое из них, Петр и Иоанн, напрямую названы «людьми некнижными и простыми» в Книге Деяний (4:13). Апостол Павел указывает собранию коринфян, что «не много из вас мудрых по плоти» (1 Кор 1:26) — это могло означать, что среди них встречались и образованные люди, но таких было меньшинство. С началом II века христианства положение почти не изменилось. Как я уже упоминал, в веру обратились некоторые образованные, ученые люди, но основная масса христиан происходила из низших, неграмотных слоев населения.

Подтверждения тому почерпнуты из нескольких источников. Один из наиболее примечательных — язычник и противник христианства Цельс, живший в конце II века. Цельс написал книгу «Правдивое слово», в которой подверг нападкам христианство, доказывая, что эта глупая и опасная религия должна быть стерта с лица земли. К сожалению, само «Правдивое слово» не сохранилось: в нашем распоряжении только цитаты из него, приведенные в трудах известного христианского отца церкви Оригена, который жил через семьдесят лет после Цельса и в письменном виде опроверг его обвинения. Книга Оригена «Против Цельса» сохранилась, она служит нам основным источником сведений о доводах, которые выдвигал против христиан ученый критик Цельс[18]. Одно из достоинств книги Оригена — в том, что он приводит строчка за строчкой большие цитаты из труда Цельса, и лишь потом принимается опровергать их. Это позволяет нам с достаточной точностью реконструировать утверждения Цельса. Одно из них заключается в том, что христиане — невежественное простонародье. И как ни странно, Ориген его не отрицает. Рассмотрим следующие обвинения, выдвинутые Цельсом:

[У христиан] является общим правилом: пусть никто не приходит (к нам), если только он или образован, или мудрец, или просто разумный человек. Все подобные качества в наших глазах — одно только зло. Но если кто необразован, глуп, простец, мало развит — все такие лица смело идите

(*Против Цельса*, 3.44)[19].

Мы видим, что все эти люди, показывающиеся и собирающиеся со своими глупостями на рынках, обычно избегают присутствия разумных мужей и не осмеливаются при них показывать свои фокусы, но лишь только они завидят мальчишек, толпу рабов и сборище простых зевак, так и устремляются сюда и находят себе здесь выражение восторга

(*Против Цельса*, 3.50).

Как мы видим, и в частных домах шерстоделы, портные, ткачи, все эти необразованные и грубые люди в присутствии старших и своих сравнительно более разумных господ не осмеливаются даже рта раскрыть, но стоит только им остаться в обществе одних только детей и каких-нибудь женщин одинакового с ними уровня умственного развития, так и начнут тогда

разглагольствовать о разных удивительных вещах и доказывать, что не следует слушаться отца и своих учителей… что те болтают только вздор и выжили из ума… Если только они желают научиться от них чему-нибудь хорошему, то должны оставить и отца, и учителей и в сопровождении женщин и своих сотоварищей отправиться на женскую половину дома, или в портняжную мастерскую, или в шерстобойню, и здесь получить совершенное знание. Вот какими словами они стараются действовать на убеждения!

(*Против Цельса*, 3:55).

Ориген отвечает, что истинно верующие христиане на самом деле мудры, а некоторые и образованны, но мудры в Божественном, а не в мирских делах. Иначе говоря, он не отрицает того, что христианскую общину составляют в основном представители низших, неграмотных слоев.

Публичные чтения в христианской древности

Итак, в истории раннего христианства мы столкнулись с парадоксальной ситуацией. Это книжная религия, где всевозможная литература играет главную роль почти во всех аспектах веры. Однако большинство людей не в состоянии прочесть ее тексты. Как же нам расценивать этот парадокс?

В сущности, во всем этом нет ничего странного, если вспомнить, что упоминалось ранее: в древности во всех общинах неграмотные члены пользовались услугами грамотных. В Древнем мире «чтение книги» не означало, как правило, ее чтение про себя, в одиночку: под ним подразумевалось чтение вслух, для нескольких слушателей. Точно знать, что книгу *читают*, можно только если это чтение *слушают* другие. По — видимому, отсюда почти неизбежен вывод, что книги, при всем их значении для раннехристианского движения, почти всегда читали вслух на собраниях — например, приверженцев веры.

Вспомним, как Павел заклинает фессалоникийцев «прочитать сие послание всем святым братиям» (1 Фес 5: 27). Прочитать его требовалось вслух, перед всей общиной. И автор Послания к Колоссянам пишет: «Когда это послание прочитано будет у вас, то распорядитесь, чтобы оно было прочитано и в Лаодикийской церкви; а то, которое из Лаодикии, прочитайте и вы» (Кол 4:16). Вспомним также, как Иустин Мученик сообщает, что «в так называемый день солнца бывает у нас собрание в одно место всех живущих… и читаются, сколько позволяет время, сказания апостолов и писания пророков» (Апология I, 67). Такие же упоминания встречаются и в другой раннехристианской литературе. Например, в Откровении: «Блажен читающий и слушающие слова пророчества сего» (1:3) — явное указание на публичное чтение этого текста. В менее известном Втором послании Климента середины II века автор указывает, в связи со словами призыва, «я читаю вам поучение, дабы внимали вы написанному, чтобы спасти себя и читающего среди вас» (2 Климент 19.1).

Словом, книги, которые имели первостепенную значимость в раннем христианстве, чаще всего читали вслух те, кто умел читать, — чтобы неграмотные могли слушать, понимать и даже изучать эти тексты. Несмотря на то что первые христиане в массе были неграмотными, саму религию отличала высокая книжная культура.

Но мы рассмотрели далеко не все наиглавнейшие вопросы. Если книги были так важны для раннего христианства, если их читали в христианских общинах по всему Средиземноморью, где же общины брали эти книги? Каким образом они появлялись в обращении? Дело происходило задолго до возникновения настольных издательских систем, электронных средств репродуцирования и даже до изобретения наборного шрифта. Если в распоряжении христианских общин имелись образцы различной религиозной литературы, откуда они брались? Кто занимался перепиской? И самое главное для конечного предмета нашего исследования: как можем мы (и могли общины древности) удостовериться, что получаемые копии книг точны, что в процессе переписки в них не были внесены изменения?

2. Переписчики раннехристианской литературы

Как мы видели в первой главе, христианство с момента возникновения было литературной, книжной религией, самые разные книги играли главную роль в жизни и вере разрастающихся христианских общин Средиземноморья. Но каким образом вся эта христианская литература появлялась в обращении и распространялась? Ответ известен: чтобы распространить книгу, надо сделать с нее копии.

Переписывание в греко — римском мире

Единственный способ снять копию с книги в Древнем мире — переписать ее от руки, буква за буквой, слово за словом. Этот процесс был медленным, мучительным, но необходимым. Привыкнув в наши дни видеть многочисленные экземпляры книг на полках крупных книжных магазинов всей страны уже через несколько дней после первой публикации, мы принимаем как должное то, что один экземпляр, допустим, «Кода да Винчи» будет точно таким же, как все остальные из того же тиража. Не изменится ни одно слово: книга останется той же самой, какой бы экземпляр мы ни взяли, но в Древнем мире дело обстояло совсем иначе. Массовое распространение книг было нелегкой задачей (ни грузовых машин, ни самолетов, ни железных дорог), точно так же было затруднено их массовое производство (отсутствовали печатные станки). И поскольку книги приходилось переписывать вручную по одной, медленно и мучительно, большинство книг существовало в считанном количестве экземпляров. Те немногие, которые переписывали многократно, различались между собой, так как переписчики неизбежно вносили в текст изменения — меняли слова случайно (например, нечаянно сделав помарку, описку, или по причине другой неосмотрительности) или намеренно (когда переписчик сознательно изменял слова, которые писал). В древности читатель не мог быть абсолютно уверен в том, что читает именно слова, написанные автором. Эти слова вполне могли подвергнуться искажению. Чаще всего так и происходило, но не всегда изменения были существенными.

Сегодня издательства распространяют книги большими тиражами, отправляя их в книжные магазины. Совсем иначе происходило распространение книг в Древнем мире, поскольку их не производили в массовом порядке[20]. Как правило, автор писал книгу, а потом либо давал ее почитать, либо читал вслух друзьям. По результатам этих чтений содержание книги могло измениться. Внеся в текст правку, автор заказывал несколько копий книги для друзей и знакомых. В этом и заключался процесс публикации: книга уже не принадлежала исключительно автору — ее копиями владели другие люди. Если этим другим владельцам требовались дополнительные экземпляры — например, для членов семьи или друзей — им приходилось заказывать их, скажем, местным писцам, которые делали копии, зарабатывая себе на жизнь, или приказывали переписывать тексты грамотным рабам, в обязанности которых входило копирование книг.

Нам известно, что процесс переписывания книг был ужасающе медленным и сопровождался искажениями и что полученные таким способом копии могли значительно отличаться от оригиналов. Об этом свидетельствуют сами писатели древних времен. Упомяну лишь пару любопытных примеров, относящихся к I веку н. э. В своем знаменитом трактате «О гневе» римский философ Сенека указывает, что есть разница между гневом, направленным на то, что обижает или причиняет нам вред, и гневом на то, что ничем не может навредить нам. В качестве примера последнего он упоминает «неодушевленные вещи, например книги: разве редко нам случается швырнуть в угол книгу, написанную слишком мелкими буквами, или разорвать в клочья, если в ней полно ошибок?»[21] Несомненно, чтение текста, буквально кишащего «ошибками мастера» (то есть переписчика), постоянно отвлекающими от смысла, должно невероятно раздражать.

Юмористический пример подобного явления — эпиграмма римского поэта Марциала, который разъясняет читателю:

Если, читатель, тебе покажется в сборнике этом

Что-нибудь слишком темно иль на латыни плохой,

Это вина не моя: здесь просто наврал переписчик

Наспех стараясь стихи все для тебя отсчитать.

Если ж подумаешь ты, что не он, а я в этом грешен,

То непременно тебя я бестолковым сочту.

«Все-таки плохи стихи!» Что правда, то правда, не спорю:

Плохи они, но ты сам пишешь не лучше меня![22]

Переписывание текстов сопровождалось появлением ошибок, неизбежных при ручном труде, и эта проблема была широко известна на протяжении всего периода античности.

Переписывание в раннехристианских кругах

В раннехристианских текстах мы встречаем ряд упоминаний о переписывании текстов[23]. Один из наиболее примечательных присутствует в популярном тексте начала II века, носящем название «Пастырь» Ерма. Эту книгу читали повсеместно в II-IV веке, некоторые христиане считали, что ее следует включить в канон Священного Писания. «Пастырь» входит в одну из старейших уцелевших рукописей Нового Завета — знаменитый Синайский кодекс IV века. В «Пастыре» христианский пророк Ерм излагает откровения, одни из которых касаются будущего, другие имеют отношение к личной и общественной жизни христиан того времени. В самом начале книги (отличающейся значительным объемом: она больше любой книги, вошедшей в Новый Завет) Ерм рассказывает о том, как ему было видение старой женщины — ангела, символизирующего христианскую церковь, — читающей вслух из книги. Чтица спрашивает, может ли Ерм возвестить услышанное своим собратьям — христианам. Он отвечает, что не может запомнить все прочитанное ею и просит: «Дай мне книгу, я перепишу». Женщина выполняет его просьбу, и Ерм продолжает:

Взяв книгу, я удалился в поле и списал все буква в букву, не понимая смысла. И когда окончил я списывание книги, вдруг забрали ее из рук моих, но кто это был — не увидел я (*Пастырь*, 5.4)[24].

Несмотря на небольшие размеры книги, переписывать ее по одной букве наверняка было нелегко. Говоря, что писал, «не понимая смысла», Ерм мог подразумевать, что не умел читать: иными словами, что он не был готов к работе переписчика — в отличие от людей, умеющих бегло читать тексты. Тексты на древнегреческом, к которым относилась вся раннехристианская литература, в том числе новозаветная, имели ряд специфических черт: в них отсутствовали знаки препинания, разница между прописными и строчными буквами, и, что особенно удивляет современных читателей, пробелы между словами. Такая форма записи называется *scriptuo continua* — непрерывным, или беспробельным, текстом; очевидно, читать ее, а тем более понимать иногда бывало трудно. В слова *godisnowhere* верующий человек и атеист могли вложить разный смысл («God is now here — Бог сейчас здесь» и «God is nowhere — Бог нигде» соответственно)[25]. А что в таком случае означает строка *lastnightatdinnerisawabundanceonthetable* (вчеравечеромявиделизобилиенастоле)? Было ли это событие обычным или из ряда вон выходящим?

Говоря, что не понимал смысла слов, Ерм, очевидно, имеет в виду то, что он не мог бегло читать текст, однако узнавал буквы и копировал их одну за другой. Безусловно, когда текст переписывает тот, кто не может его прочесть, вероятность допущения ошибок многократно возрастает.

О переписывании Ерм упоминает еще раз. Старуха снова является ему и спрашивает, отдал ли он уже переписанную книгу предстоятелям церкви. Услышав, что еще нет, она продолжает:

Хорошо, потому что я добавлю еще несколько слов. Когда же исчерпаю все слова, тогда пусть через тебя они дойдут до избранных. Для этого ты напишешь две книги и одну отдашь

Клименту, а другую — Грапте. Климент отошлет во внешние города, ибо ему это предоставлено; Грапта же будет назидать вдов и сирот. А ты прочтешь ее в этом городе вместе с пресвитерами, предстоятелями Церкви (Пастырь, 8.3)[26].

Так текст, который с трудом переписал Ерм, был дополнен; Ерму пришлось изготовить две копии. Одна из них досталась некоему Клименту — может быть, тому же человеку, которого в других текстах называют третьим епископом Рима. Вероятно, во времена описываемых событий он еще не стал главой церкви, так как здесь говорится о его переписке с «внешними городами», с христианскими общинами в других городах. Был ли он своего рода официальным писцом, занимавшимся копированием текстов? Другая копия предназначалась женщине по имени Грапта, вероятно, тоже переписчице, может быть, снимающей копии с текстов для приверженцев церкви в Риме. Сам Ерм должен был прочесть свой экземпляр книги христианам местной общины (большей частью неграмотным и потому неспособным самостоятельно прочесть ее) — но каким образом, если он так и не понял смысла переписанных слов, не сказано.

Здесь мы видим проблеск действительности, благодаря которому можем понять, как обстояли дела с перепиской текстов в ранней церкви. Можно предположить, что похожая ситуация складывалась в различных церквах, рассеянных по всему Средиземноморью, несмотря на то, что среди них не было (вероятно) таких же крупных церквей, как в Риме. Несколько избранных членов общины выполняли обязанности переписчиков. Среди них некоторые отличались особым мастерством: по — видимому, Климент постоянно занимался распространением христианской литературы, в то время как Ерм взялся за эту задачу по случаю, потому что ему дали такое поручение. Копии текста, изготовленные грамотными членами собрания (среди которых были и более и менее грамотные), затем читали вслух перед всей общиной.

Что еще можно сказать о переписчиках из христианских общин? Мы не знаем точно, кем были Климент и Грапта, зато располагаем дополнительными сведениями о Ерме. Он говорит о себе как о бывшем рабе (*Пастырь*, 1.1). Очевидно, он грамотен и сравнительно хорошо образован. Ерм не принадлежал к главам Римской церкви (он не включен в число «пресвитеров»), хотя в более поздних источниках говорится, что его братом был человек по имени Пий, епископ церкви в середине II века[27]. Если это правда, возможно, вся семья занимала видное положение в христианской общине, несмотря на то, что некогда Ерм был рабом. Поскольку лишь образованные люди могли быть грамотными, а для получения образования требовались свободное время и деньги (разумеется, если речь идет не о рабе, которому по каким-либо причинам дали образование хозяева), следовательно, раннехристианские переписчики принадлежали к числу наиболее богатых и высокообразованных членов христианских общин.

Как мы уже видели, *вне* христианских общин, на территории Римской империи в целом, тексты обычно копировали либо профессиональные переписчики, либо грамотные рабы, которых держали в домах для выполнения подобной работы. Это значит, что, помимо всего прочего, люди, воспроизводившие тексты по всей территории империи, как правило, не входили в число тех, кто нуждался в этих текстах. Переписчики в основном копировали тексты для других. Вместе с тем не так давно ученые, изучающие *раннехристианских* переписчиков, сделали важное открытие, противоречащее предыдущему выводу. По — видимому, тексты переписывали те самые христиане, которые нуждались в них, — иначе говоря, они копировали тексты либо для личного и общественного использования, либо специально для других членов общины[28]. Словом, те, кто переписывал раннехристианскую литературу, не были профессионалами, зарабатывающими этим занятием себе на жизнь, а если и являлись таковыми, то очень редко (ср. Ерм, ранее): они были просто грамотными представителями христианских общин, которые могли делать копии книг (так как были грамотными) и стремились их делать.

Некоторые из этих людей — или большинство? — вполне могли возглавлять общины. У нас есть основания полагать, что главы христианской церкви принадлежали к числу самых богатых ее приверженцев, так как собрания обычно проводились в домах членов общин (как нам известно, в первые два века существования церкви у нее не было отдельных зданий), но лишь дома состоятельных людей были достаточно просторными и могли вместить много народу, а подавляющее большинство жителей древних городов ютились в тесных жилищах. Значит, можно сделать вывод, что человек, предоставлявший место для проведения собраний, также осуществлял руководство церковью, и это подтверждает ряд дошедших до нас христианских посланий, в которых автор приветствует такого-то и «церковь, собирающуюся у него в доме». Богатые домовладельцы скорее всего были более образованными, поэтому неудивительно, что их порой призывали «читать» собранию христианскую литературу — например, как в 1 Тим 4:13: «Доколе не приду, занимайся [публичным] чтением, наставлением, учением». Возможно ли, что главы церкви отвечали, по крайней мере некоторое время, за переписывание христианской литературы, предназначенной для чтения собранию?

Проблемы переписывания раннехристианских текстов

Так как раннехристианские тексты переписывали отнюдь не профессионалы[29], по крайней мере, в первые двести — триста лет существования церкви, а просто образованные члены церковных собраний, способные и готовые выполнять такую работу, можно предположить, что в ранних копиях встречается множество ошибок, допущенных при переписывании. Весомые доказательства подтверждают нашу правоту: время от времени христиане, читавшие переписанные тексты, жаловались на обилие ошибок и пытались выяснить, какими были исходные слова авторов. Например, один из отцов церкви Ориген (III век) так жаловался на качество экземпляров евангелий, имевшихся у него:

Различия между рукописями стали значительными, либо по вине небрежности одних писцов, либо из-за порочной дерзости других; они или не удосуживаются проверить то, что переписали, или, проверяя, прибавляют или убавляют то, что им заблагорассудится[30].

Не только Ориген обращал внимание на эту проблему. Его оппонент, язычник Цельс, выявил ее семьюдесятью годами ранее. В своих нападках на христианство Цельс обвиняет христианских переписчиков в недобросовестной работе:

Некоторые такие, которые похожи на людей, доходящих вследствие пьянства до покушения на самоубийства, они трижды — четырежды, множество раз изменяют первоначальный текст евангелия, переиначивают его до тех пор, пока не получат возможность увернуться от всех возражений (Против Цельса, 2.27).

В этом примере удивительно то, что Ориген, узнав, как какой-то *чужак* утверждает, что христиане недобросовестно переписывают тексты, решительно отверг какое бы то ни было внесение изменений в них христианами, несмотря на то, что сам осудил это явление в других трудах. Единственное исключение в ответе Цельсу он сделал для нескольких групп еретиков, которые, как признал Ориген, умышленно и злостно исказили священные тексты[31].

Мы уже видели, как еретиков обвиняют в намеренном изменении переписываемых текстов, в попытке привести их в соответствие с собственными взглядами — именно такое обвинение было выдвинуто против философа и богослова II века Маркиона, который составил свой канон из одиннадцати книг, но прежде исключил из них отрывки, противоречащие его убеждению, что для Павла ветхозаветный Бог не есть истинный Бог. «Ортодоксальный» оппонент Маркиона, Ириней, утверждал, что Маркион

урезывал и послания апостола Павла, устраняя все, что апостолом ясно сказано о Боге, сотворившем мир, что Он есть Отец Господа нашего Иисуса Христа, и что апостол приводил из пророческих изречений, предвозвещавших пришествие Господа (Против ересей, 1.27.2).

Виновным был признан не только Маркион. Ортодоксальный епископ Коринфа Дионисий, почти современник Иринея, жаловался, что недобросовестные лжеверующие искажают его слова, как делают с более известными священными текстами:

Когда мои собратья во Христе предложили мне писать им послания, я согласился. И ученики сатаны наполнили их плевелами, убирая одно и прибавляя другое, да будет им горе. Не удивительно, что постарались подделать и Писание Господне, раз занялись и не такими важными текстами.

Обвинения такого рода против «еретиков» — якобы искажавших тексты писаний, чтобы придать им требуемый смысл, — очень часто встречаются в раннехристианских трудах. Но следует отметить: недавние исследования показали, что, судя по уцелевшим рукописям, искать виноватых следует среди обвинителей. Переписчики из числа *ортодоксальных* христиан нередко меняли канонические тексты: иногда — чтобы исключить возможность «злоупотребления» ими ради подтверждения ереси, иногда — чтобы привести в более точное соответствие с учением, которого придерживалась их община[32].

О нешуточной опасности того, что тексты могли быть изменены по воле переписчиков, не одобрявших их содержание, говорит и многое другое. Не следует забывать, что переписчики раннехристианской литературы воспроизводили ее тексты в мире, где не было не только печатных станков или издательств, но и такого понятия, как закон об авторском праве. Как авторы могли дать гарантию, что в их тексты, вышедшие в свет, не будут вноситься изменения? Ответ прост: никак. Понятно, почему авторы порой осыпали проклятиями переписчиков, искажающих тексты по своему усмотрению. Такие проклятия встречаются в одном из раннехристианских текстов, вошедших в Новый Завет — в книге Откровение, автор которой, завершая труд, сурово предупреждает:

И я также свидетельствую всякому слышащему слова пророчества книги сей: если кто приложит что к ним, на того наложит Бог язвы, о которых написано в книге сей: и если кто отнимет что от слов книг пророчества сего, у того отнимет Бог участие в книге жизни и в святом граде и в том, что написано в книге сей (Откр 22:18–19).

Это угроза предназначена не для того, чтобы читатель поверил в пророчество книги, как ее иногда толкуют: скорее, это типичное предостережение для *переписчиков* книги, чтобы они не смели убавлять или прибавлять что-либо в ее тексте. Подобные угрозы и проклятия можно встретить во многих образцах раннехристианской литературы. Возьмем, например, довольно грозное предостережение христианского ученого Руфина в его предисловии к переводу одного из трудов Оригена:

Всякого, кто будет списывать или читать книги, пред лицом Бога Отца, Сына и Духа Святого заклинаю и умоляю верою в грядущее царство, а также тайною воскресения из мертвых, вечным огнем, уготованным дьяволу и ангелам его (да не наследует он навеки то место, где плач и скрежет зубов и где огнь их не угасает и червь их не умирает), заклинаю и умоляю: пусть он ничего не прибавляет к этому писанию, пусть он ничего не убавляет, не вносит и не переменяет в нем, но пусть сверяет с теми экземплярами, откуда будет списывать[33].

Страшные кары, адский пламень и сера, — за такой пустяк, как изменение нескольких слов в тексте. Но некоторые авторы были полны решимости позаботиться о том, чтобы их слова передавались в изначальном виде, поэтому не скупились на угрозы переписчикам, которые вполне могли исказить текст так, как пожелают, в мире, где не ведали законов об авторском праве.

Изменения текста

Однако было бы ошибкой полагать, что изменения в тексте появлялись только по милости переписчиков, проявляющих личный интерес к его содержанию. На самом деле

большинство изменений, встречающихся в раннехристианских рукописях, не имеют никакого отношения к богословию или идеологии. Несравнимо большее количество разночтений — результат простых и явных ошибок: описок и помарок, случайных пропусков, непреднамеренных вставок, орфографических ошибок, грубых промахов того или иного рода. Переписчик мог оказаться несведущим: не будем забывать, что большинство переписчиков в первые века христианства не готовились к подобной работе и не обучались ей, а просто были грамотными членами церковных собраний, более или менее способными и готовыми переписывать тексты. И даже впоследствии, в IV-V веках, когда в церкви появились христианские писцы как профессиональная группа[34], и еще позднее, когда большинство рукописей переписывали монахи, преданные своему делу, — даже тогда среди них встречались и более и менее умелые и способные. В любом случае их работа была тяжелой и нудной, о чем свидетельствуют пометки, которые иногда встречаются в рукописях и воспринимаются как вздох облегчения переписчика: «Окончен труд. Слава Тебе, Боже!»[35] Порой внимание переписчиков рассеивалось, иногда их одолевал голод или сон, а в некоторых случаях они просто не желали стараться.

Но иногда ошибки допускали даже сведущие, обученные и старательные писцы. А бывало, как мы уже видели, они изменяли текст, потому что считали, что его *следует* изменить. Однако это делалось не только по известным богословским причинам. У переписчиков имелись и другие основания намеренно менять текст — например, когда им попадался отрывок, содержащий ошибку, которую следовало исправить, возможно, противоречащий другим фрагментам текста, включающий ошибочное географическое название или неверную ссылку на Писание. В таких случаях переписчики вносили изменения намеренно, иногда из самых лучших побуждений. Но тем не менее в тексте возникали разночтения, и в результате изначальные слова автора искажались и со временем терялись.

Любопытная иллюстрация к вопросу умышленного изменения текста содержится в одной из наиболее качественных рукописей — Ватиканском кодексе (названном так потому, что его обнаружили в библиотеке Ватикана), созданном в IV веке. В начале Послания к Евреям есть фрагмент, который в большинстве рукописных версий Послания гласит: «Сей [Христос]… держа [греч. PHERON] все словом силы Своей» (Евр 1:3). Но переписчик Ватиканского кодекса представил читателям несколько иной текст — с помощью греческого глагола, сходного по звучанию, в итоге отрывок стал читаться: «Сей… являя [греч. PHANERON] все словом силы Своей». Спустя несколько столетий другой переписчик наткнулся на этот отрывок и решил заменить непривычное слово «являя» более распространенным «держа» — стер одно, вписал другое. А затем, спустя еще несколько веков, третий переписчик читал рукопись и заметил правку своего предшественника; в свою очередь, этот третий стер «держа» и вернул на место «являя». И вдобавок высказал все, что думал о предыдущем, втором писце — написал на полях: «Болван и мошенник! Оставь все как было, не искажай текст!»

Копию этой страницы я вставил в рамку и повесил над письменным столом как постоянное напоминание о писцах, склонных бесконечно менять тексты, над которыми они трудились. Как мы видим, здесь изменено всего одно слово: почему же ему придается такое значение? Потому, что единственный способ понять, что хотел сказать автор — выяснить, какими были его изначальные слова, все до единого. (Вспомните, сколько проповедей может быть посвящено одному — единственному слову: а если на самом деле автор его не писал?) Утверждать, что Христос являет все сущее силой своего слова и что он удерживает своим словом вселенную — не одно и то же!

Трудности в распознавании «оригинала»

Итак, переписчики, снимавшие копии с рукописей, вносили в них всевозможные изменения. Подробнее о разновидностях этих изменений мы поговорим далее. А пока достаточно знать, что изменения вносились, и вносились широко, особенно в первые двести

лет переписывания и распространения текстов, когда большинство писцов были дилетантами. Основной вопрос, который встает перед текстологами, — как вернуться к исходному тексту, каким он был, когда его написал автор, при условии, что имеющиеся у нас рукописи переполнены ошибками. Проблему усугубляет тот факт, что любая сделанная ошибка укореняется, внедряется в текст, который нередко становится более живучим, чем оригинальный.

Таким образом, если переписчик меняет текст — неважно, случайно или намеренно, — эти изменения остаются в созданной им рукописи *навсегда* (конечно, если другой переписчик не исправит ошибку). Следующий переписчик, к которому попадает эта рукопись, копирует ее вместе с ошибками предыдущего (считая, что таким и должен быть текст), вдобавок дополняет своими. За *его* рукопись берется очередной переписчик, который копирует ее с ошибками обоих предшественников и прибавляет к ним свои, и так далее. Ошибки могут быть исправлены лишь в одном случае: если переписчик поймет, что его предшественник допустил их, и примет меры. Но нет никаких гарантий, что эти исправления будут правильными. Иными словами, исправляя то, что он считает ошибкой, переписчик может исправить ее неверно, так что получатся три варианта текста: исходный, с ошибкой и с неудачной попыткой исправить ее. Ошибки множатся и повторяются, иногда их исправляют, иногда лишь портят исправлениями. Так и продолжается. На протяжении веков.

Разумеется, случалось, что у переписчика под рукой оказывалось несколько рукописей, и он мог исправить ошибки в одной, сверив ее с точным текстом другой. Благодаря этому положение значительно улучшалось. Вместе с тем могло получиться так, что переписчик исправлял правильную, точную рукопись, сверив ее с неточной. По — видимому, перечень возможных ситуаций бесконечен.

Учитывая все эти сложности, как можно рассчитывать на возвращение к какому-либо подобию первоначального текста, написанного самим автором? Это колоссальная задача. Настолько колоссальная, что некоторые текстологи уже поговаривают о полном прекращении всех дебатов об «оригинальном» тексте, так как он для нас недосягаем. Возможно, это чересчур решительный шаг, но один — два конкретных примера из Нового Завета помогают понять всю сложность проблем, связанных с его текстом.

Примеры проблем

В качестве первого примера возьмем Послание к Галатам апостола Павла. Многочисленные трудности с пониманием возникают с самого начала, с названия, вызывая желание присоединиться к тем, кто уже готов навсегда отказаться от мысли узнать, каким был «оригинальный» текст. Галатия — не город с единственной церковью, а регион в Малой Азии (современная Турция), где Павел основал церкви. К кому он обращается в письме к галатам — к одной церкви или ко всем сразу? Поскольку он не упоминает названия городов, можно предположить, что послание предназначено для всех церквей. Значит ли это, что Павел подготовил несколько экземпляров одного и того же письма? Или отсюда следует, что письмо, циркулировавшее по церквам региона, существовало в одном экземпляре? Этого мы не знаем.

Допустим, Павел написал несколько копий письма. Каким образом? Во — первых, это письмо, подобно другим посланиям Павла, было, по — видимому, не написано его рукой, а продиктовано писцу — секретарю. Об этом свидетельствует завершение документа, где Павел своей рукой приписывает постскриптум — чтобы адресаты знали: он несет ответственность за этот текст (обычная практика для писем древности, написанных под диктовку). «Видите, какие большие буквы я написал вам своею рукою» (Гал 6:11)[36] Очевидно, его почерк был значительно крупнее и имел менее профессиональный вид, чем почерк писца, которому Павел продиктовал все послание[37].

Итак, если Павел продиктовал это послание, произносил ли он вслух все слова, от первого до последнего? Или записал основные тезисы и поручил писцу восполнить пробелы? В древности авторы посланий часто пользовались и тем и другим методом[38]. И если окончательный вид посланию придавал писец, можем ли мы быть уверенными, что он в точности выполнил пожелания Павла? А если нет, что мы имеем — слова самого Павла или слова неизвестного писца? Но предположим, что Павел продиктовал все послание слово за словом. Возможно ли, что кое — где писец ослышался, записал не те слова? В жизни случается и не такое. Значит, автограф (то есть оригинал) послания уже содержал «ошибку» и все последующие копии с него не были словами Павла (там, где писец неверно понял их).

Впрочем, допустим, что писец абсолютно верно понял все до последнего слова. Если с этого послания было сделано множество копий, можем ли мы быть уверенными, что и все эти копии абсолютно точны? Даже если их переписывали под надзором Павла, в нескольких экземплярах вполне могло появиться одно — два неверных слова. И если так, что, если лишь одна из этих копий стала оригиналом для всех последующих — в I, II, III веках и так далее? В этом случае древнейшая, исходная копия, с которой переписывали все последующие, не соответствовала замыслу Павла.

Выйдя в свет, то есть будучи доставлена к месту назначения, в один из городов Галатии, копия документа, разумеется, подвергалась переписыванию, в текст вкрадывались ошибки. Иногда писцы меняли текст намеренно, иногда — случайно. С кишащих ошибками копий делали новые «списки», и так далее, до бесконечности. В разгар этой деятельности оригинал (или *все* несколько первоначальных экземпляров оригинала) мог потеряться, истрепаться, безвозвратно пропасть. После этого сверить копию с оригиналом на предмет ее «точности» было уже невозможно, даже если кому-нибудь пришла бы в голову такая светлая мысль.

Итак, до наших дней сохранился не оригинал послания, не одна из первых копий, переписанных самим Павлом, не одна из копий, изготовленных в Галатии, по городам которой было разослано письмо, и не одна из копий с этих предыдущих копий. Первой полученной нами достаточно полной копией Послания к Галатам (эта рукопись фрагментарна, то есть в ней отсутствует часть текста) стал папирус Р46 (так как он был сорок шестым из папирусов с текстом Нового Завета, внесенных в каталог), датированный примерно 200 годом н. э[39]. То есть он относится к периоду, наступившему через 150 *лет* после того, как Павел написал Послание к Галатам. Его текст находился в обращении, его копировали — то верно, то с неточностями — на протяжении пятнадцати десятилетий, прежде чем была сделана копия, сохранившаяся до наших дней. Мы не можем восстановить копию, с которой был снят Р46. Была ли эта копия точной? Если да, то насколько? Наверняка в ней содержались те или иные ошибки — как и в копии, с которой ее сняли, и в предыдущей копии, и так далее.

Словом, рассуждать об «оригинальном» тексте Послания к Галатам — очень сложная задача. У нас этого текста нет. Самое большее, что мы можем сделать, — вернуться к ранним стадиям распространения рукописных копий в надежде, что восстановленные копии того периода — на основании уцелевших (таковых с приближением Средних веков становилось все больше) — достаточно точно отражают записи самого Павла или, по крайней мере, намерения, с которыми он продиктовал это послание.

В качестве второго примера рассмотрим Евангелие от Иоанна. Это Евангелие заметно отличается от других новозаветных евангелий и содержанием отдельных фрагментов, и специфическим стилем. У Иоанна слова Иисуса представляют собой подробные рассуждения, а не емкие и краткие изречения; в отличие от трех других евангелий, у Иоанна Иисус не изъясняется притчами. Более того, некоторые события, описанные Иоанном, не встречаются больше нигде, кроме этого евангелия: например, беседы Иисуса с Никодимом (глава 3) и с самарянкой (глава 4), чудо превращения воды в вино (глава 2) и воскрешение Лазаря из мертвых (глава 10). Иначе изображен сам Иисус; в отличие от трех других евангелий, у

Иоанна он подолгу объясняет, кто он такой (посланец свыше) и в доказательство своих слов творит «чудеса».

Несомненно, в работе Иоанн пользовался различными источниками — например, сборниками рассказов о чудесах или речений Иисуса. Сведения из этих источников Иоанн превратил в связный рассказ о жизни, служении, смерти и воскресении Иисуса. Но вполне могло оказаться, что он написал несколько различных вариантов своего евангелия. Например, читатели давно заметили, что глава 21 выглядит более поздним дополнением. Создается впечатление, что Евангелие от Иоанна заканчивается текстом главы 20:30–31, а текст главы 21 представляет собой запоздалые мысли, послесловие, — вероятно, предназначенное, чтобы рассказать о явлениях воскресшего Иисуса и объяснить, что смерть «любимого ученика» не была неожиданной (ср. 21:22–23).

В других отрывках этого евангелия тоже есть расхождения. Даже первые стихи 1:1-18, образующие своего рода пролог к евангелию, выглядят отличающимися от остальных. Эта широко известная поэма воспевает «Слово» Божье, которое было в начале у Бога и само было Бог, а затем «стало плотию» во Иисусе Христе. Этот фрагмент выдержан в возвышенном поэтическом стиле, который не встречается больше нигде в евангелии; более того, если основные темы пролога в повествовании повторяются, то к наиболее значимой лексике это не относится. Таким образом, на протяжении всего повествования Иисус изображается как тот, кто явился свыше, но нигде в евангелии не называется Словом. Могло ли это вступление быть заимствовано из иного источника, нежели остальные сведения, и добавлено в начале самим автором уже после того, как первая редакция книги увидела свет?

На время обсуждения и для его целей предположим, что текстов Ин 21 и Ин 1:1-18 в первоначальной версии этого евангелия не было. Чем это может помочь текстологу, желающему восстановить текст «оригинала»? Реконструкцией какого оригинала следует заняться? Все имеющиеся у нас рукописи на греческом содержат отрывки, о которых идет речь. Что восстанавливать текстологу, если оригинальный текст евангелия уже включает их? Но почему бы не принять за «оригинал» более раннюю редакцию, в которой этих отрывков нет? И если уж браться за реконструкцию, зачем останавливаться, скажем, на первой редакции Евангелия от Иоанна? Почему бы не пойти еще дальше и не попытаться восстановить источники, которые легли в основу евангелия — например, описания чудес и бесед, или даже устные предания, которые стали их прообразом?

Все эти вопросы не дают покоя текстологам и побуждают некоторых заявлять, что нам следует отказаться от каких бы то ни было поисков оригинального текста — поскольку мы не можем даже прийти к единому решению насчет того, что *подразумевать* под «оригиналом», скажем, Послания к Галатам или Евангелия от Иоанна. Но лично я по — прежнему считаю, что даже в отсутствие четко определенной цели мы можем хотя бы помнить, что все сохранившиеся рукописи представляют собой списки с более ранних, а те — с предыдущих, и, по крайней мере, попытаться дойти до *древнейших, самых ранних* этапов традиции распространения рукописей каждой из книг Нового Завета. Так, историю всех наших рукописей Послания к Галатам можно проследить до *определенного* текста, с которого сняли копии; историю всех наших рукописей Евангелия от Иоанна — до той редакции, в которую Иоанн включил пролог и главу 21. И нам надлежит удовлетвориться знанием, что возвращение к древнейшей из имеющихся редакций — самое большее, что мы можем сделать, неважно, содержит она «оригинальный» текст или нет. Несомненно, этот древнейший текст имеет больше (*гораздо* больше) сходства с оригинальной версией автора, поэтому может служить основой для толкования его учений.

Реконструкция текстов Нового Завета

Разумеется, подобные трудности возникают при изучении всей раннехристианской литературы, как входящей, так и не входящей в Новый Завет — евангелий, деяний, посланий, апокалипсисов и других видов. Задача текстолога — определить, какая текстовая форма

самая ранняя для всей этой литературы. Как мы увидим, существуют четкие принципы, которыми следует пользоваться при таком определении, способы решить, какие расхождения между рукописями представляют собой ошибки, какие — намеренные изменения, а какие можно приписать автору оригинала. Но это — нелегкий труд.

Вместе с тем результаты такой исследовательской работы просвещают, вызывают интерес и даже волнение. Текстологам удалось сравнительно точно выявить в уцелевших рукописях ряд мест, которые не являются оригинальным текстом Нового Завета. Тем, кто не знаком с этой сферой, но хорошо знает Новый Завет (по переводам на современные языки), некоторые из полученных результатов могут показаться удивительными. В конце этой главы мы поговорим о двух таких отрывках из евангелий, которые, как мы теперь уверены, не входили в Новый Завет изначально, хотя и популярны у христиан на протяжении веков и по сей день.

Женщина, взятая в прелюбодеянии

Библейское предание об Иисусе и женщине, взятой в прелюбодеянии, — бесспорно, одно из самых известных, неизменно оказывающееся ключевым эпизодом в голливудских фильмах о Христе. Оно фигурирует даже в «Страстях Христовых» Мэла Гибсона, хотя в этом фильме основное внимание уделено последним часам жизни Христа (упомянутое предание в нем — одно из редких обращений к прошлому). Несмотря на такую популярность, кроме Ин 7:53-8:11 эти события больше нигде не описаны, и даже у Иоанна не производят впечатления неотъемлемой части оригинала.

Сюжет всем известен. Иисус учит народ в храме, когда книжники и фарисеи, его заклятые враги, приводят к нему женщину, «взятую в прелюбодеянии». Ее ставят перед Иисусом, искушая и желая испытать его. Ему напоминают: в законе Моисеевом сказано, что таких надо побивать камнями, а что скажет об этом Иисус? Как им поступить — забить ее камнями до смерти или пощадить? Конечно, это западня. Если Иисус велит отпустить женщину, его обвинят в нарушении закона Божьего, если скажет, что ее надо побить камнями, ему напомнят, что он же сам учит любви, милосердию и прощению.

Иисус отвечает не сразу: вместо этого он, наклонившись, пишет пальцем на земле. Но расспросы продолжаются, и он предлагает: «Кто из вас без греха, первый брось на нее камень» (8:7). После этого он снова пишет на земле, а те, кто привел женщину, расходятся, явно замученные совестью. Вскоре Иисус остается наедине с женщиной. Подняв голову, Иисус восклицает: «Женщина! где твои обвинители? никто не осудил тебя?» (8:10). На что она отвечает: «Никто, Господи!» Тогда он заключает: «И Я не осуждаю тебя; иди и впредь не греши» (8:11).

Это блистательный рассказ, исполненный пафоса, с ловким поворотом, в котором Иисус мудро обходит расставленную ловушку — не говоря уже о том, что спасает несчастную женщину. Разумеется, при прочтении этого текста у внимательного читателя возникнет множество вопросов. Например: если женщину схватили прямо во время прелюбодеяния, где мужчина, с которым она его совершала? Согласно закону Моисея, забить камнями полагалось обоих (см. Лев 20:10). Более того, когда Иисус писал на земле, что именно он писал? (Согласно одному древнему толкованию, он перечислял грехи обвинителей, которые увидели, что их собственные прегрешения известны, и с позором удалились!) И даже если Иисус учил своих последователей любви, неужели он и вправду считал, что закон Божий, данный Моисею, уже потерял силу и соблюдать его не следует? Неужели он считал, что за грехи вообще не полагается наказания?

Несмотря на все достоинства этой истории, ее увлекательность и присущую ей интригу, она представляет серьезную проблему. Оказывается, в оригинальном тексте Евангелия от Иоанна ее не было, как не было и в оригиналах остальных евангелий. Этот фрагмент добавили переписчики последующих периодов.

Откуда нам известно об этом? Ученые, изучающие манускрипты, в данном конкретном случае ничуть не сомневаются в своей правоте. Далее в этой книге мы подробно поговорим о доказательствах, которые приводят ученые в подкрепление подобных суждений. Здесь же я просто перечислю несколько основных фактов, убедивших практически всех ученых, независимо от их первоначального мнения: этого рассказа нет в самых ранних, особенно хорошо сохранившихся рукописях Евангелия от Иоанна[40]; слог, которым он написан, сильно отличается от слога всего остального текста Евангелия от Иоанна (в том числе от фрагментов, предшествующих и последующих данному); в этом отрывке содержится много слов и выражений, несвойственных остальному тексту евангелия. Вывод неизбежен: в оригинальной версии евангелия этот фрагмент отсутствовал.

Каким образом он был добавлен в текст? По этому вопросу существует целый ряд теорий. Большинство ученых считает, что данный фрагмент представляет собой широко известную историю, передававшуюся из уст в уста вместе с другими рассказами об Иисусе и в какой-то момент изложенную на полях рукописи. Затем переписчик или кто-то другой решил, что заметка на полях предполагалась как часть текста, и вставил ее сразу после событий, описанных в Ин 7:52. Примечательно, что другие писцы вставляли этот фрагмент в другие главы Нового Завета — например, после Ин 21:25, а некоторые, что еще интереснее, помещали его после Лк 21:38. Так или иначе, кто бы ни вписал его в евангелие, это сделал не Иоанн.

Естественно, читатель сталкивается с дилеммой: если этот рассказ изначально не входил в Евангелие от Иоанна, надо ли считать его частью Библии? Мнения на этот счет расходятся, но для большинства текстологов ответ однозначен: нет.

Последние двенадцать стихов Евангелия от Марка

Второй пример, который мы рассмотрим, в меньшей степени знаком неискушенным читателям Библии, тем не менее он оказал значительное влияние на историю библейских толкований и представляет собой сравнимую с предыдущей проблему для специалистов по текстологии Нового Завета. Этот пример взят из Евангелия от Марка, а именно — из окончания текста.

Из этого евангелия мы узнаем, что Иисус был распят, а затем погребен Иосифом из Аримафеи в день пред субботой (15:42–47). По прошествии субботы Мария Магдалина с двумя другими женщинами пришли к гробу, чтобы помазать тело, как полагалось по обычаю (16:1–2). Прибыв на место, они обнаружили, что камень отвален от входа в гробницу, заглянули в нее и увидели юношу в белой одежде, который сказал им: «Не ужасайтесь. Иисуса ищете Назарянина, распятого; Он воскрес, Его нет здесь. Вот место, где Он был положен». Затем он велит женщинам сказать ученикам, что Иисус опередил их и что они увидят его в Галилее, «как Он сказал вам». Но женщины убежали от гроба и никому ничего не сказали, «потому что боялись» (16:4–8).

Затем во многих современных переводах следуют последние двенадцать стихов Евангелия от Марка — стихи, продолжающие тот же рассказ. Сам Иисус является Марии Магдалине, которая извещает об этом учеников, но они ей не верят (стихи 9-11). Тогда Иисус является к «двум из них» (стихи 12–14) и, наконец, к одиннадцати (то есть ко всем апостолам, кроме Иуды Искариота), «возлежавшим на вечери». Иисус упрекает их за неверие, а затем повелевает идти и проповедовать его Благую весть «всей твари». Тот, кто поверит и примет крещение, «спасен будет, а кто не будет веровать, осужден будет». После этого следуют два самых загадочных стиха во всем отрывке:

Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов, будут говорить новыми языками; будут брать змей; и если что смертоносное выпьют, не повредит им; возложат руки на больных, и они будут здоровы (стихи 17–18).

Иисус возносится на небо и восседает по правую руку от Бога. А ученики отправляются в путь по свету, проповедуя Благую весть, и знамения подкрепляют их слова (стихи 19–20).

Это потрясающий отрывок — таинственный, волнующий и яркий. Пятидесятники обращаются к нему, чтобы доказать, что последователи Иисуса способны говорить неизвестными «языками», как бывает у них на богослужении. Этим отрывком в первую очередь руководствуются секты «аппалачских змеедержателей», которые по сей день берут в руки ядовитых змей, демонстрируя свою веру в слова Иисуса о том, что змеи не причинят им вреда.

Но и здесь не обошлось без каверз. Этого отрывка тоже не было в оригинале Евангелия от Марка. Его включил в текст более поздний переписчик.

В некоторых отношениях данная текстологическая проблема представляется более спорной, нежели отрывок о женщине, взятой в прелюбодеянии, — потому что без последних стихов финал Евангелия от Марка выглядит совсем иначе и понять его гораздо труднее. Но как мы вскоре увидим, это не значит, что ученые готовы смириться с данными стихами. Причины, по которым они были добавлены, ясны и почти не вызывают споров. Однако ученые ведут полемику о том, каким было подлинное окончание Евангелия от Марка, если допустить, что финал большинства современных переводов (как правило, имеющий пометку «недостоверный») и поздних греческих рукописей оригинальным не является.

Доказательства отсутствия последних стихов Евангелия от Марка в оригинале подобны доказательствам, приведенным для отрывка о женщине, взятой в прелюбодеянии, поэтому здесь незачем вновь вдаваться в подробности. Эти стихи отсутствуют в двух самых ранних и лучше других сохранившихся рукописях Евангелия от Марка, наряду с прочими важными свидетельствами; слог отличается от того, которым написан остальной текст Евангелия от Марка; переход к данному отрывку от предшествующего невнятен (например, Мария Магдалина появляется в стихе 9 так, словно до сих пор она не упоминалась, хотя о ней сказано в предыдущих стихах; есть еще одна сложность в греческом тексте, ввиду которой переход выглядит еще более несуразным); в данном отрывке присутствует большое количество слов и фраз, несвойственных остальному тексту Евангелия от Марка. Словом, доказательств хватает, чтобы убедить почти всех текстологов, что эти стихи — поздняя вставка в Евангелие от Марка.

Но без них повествование заканчивается слишком внезапно. Посмотрим, как выглядит Евангелие от Марка без заключительных стихов. Женщинам велено сообщить ученикам, что Иисус встретится с ними в Галилее, но женщины убегают из гробницы и никому ничего не говорят, потому что боятся. На этом евангелие заканчивается.

Очевидно, переписчики сочли, что оно обрывается чересчур резко. Женщины никому ничего не сказали? Тогда получается, что ученики так и не узнали о воскресении? Неужели сам Иисус так и не явился им? Нет, финал не может быть таким! Устраняя проблему, переписчики добавили окончание[41].

Некоторые ученые соглашаются с переписчиками и считают, что стих 16:8 — слишком внезапный финал евангелия. Как уже упоминалось, это не значит, что все они считают последние двенадцать стихов в поздних рукописях оригинальным заключением — им известно, что это не так, — однако они убеждены, что последняя страница Евангелия от Марка, на которой Иисус на самом деле встречается с учениками в Галилее, была каким-то образом утрачена и что происхождение всех имеющихся у нас копий евангелия можно проследить до этой усеченной рукописи без последней страницы.

Такое объяснение выглядит совершенно правдоподобно. По мнению других ученых, Марк вполне мог намеренно закончить свое евангелие стихом 16:8[42]. Финал действительно скверный. Ученики так и не узнали правду о воскресении Иисуса, потому что женщины промолчали. Одна из причин полагать, что именно так Марк мог закончить свое евангелие —

совпадения этого финала с другими мотивами его текста. Изучая его, многие замечают, что у Марка ученики «не вразумляются» (в отличие от других евангелий). В тексте неоднократно говорится, что они не понимают Иисуса (6:51–52; 8:21), а когда Иисус несколько раз объясняет им, что должен вытерпеть муки и умереть, до них явно не доходит смысл его слов (8:31–33; 9:30–32; 10:33–40). Возможно, они так ничего и не поняли (в отличие от читателей Марка, которые с самого начала понимают, кто такой Иисус). Кроме того, интересно отметить, что на протяжении всего Евангелия от Марка, когда кто-нибудь понимает что-либо, связанное с Иисусом, тот велит молчать догадливому ученику — который, однако, игнорирует приказ и разносит вести (например, 1:43–45). Парадокс, но когда женщинам в гробнице было велено не молчать, а, наоборот, говорить, они тоже ослушались приказа — и промолчали!

Словом, Марк вполне мог с умыслом подвести читателей к такому неожиданному финалу — с помощью мудрого хода заставить вдруг остановиться и со сбившимся дыханием спросить: *что*?!

Заключение

Приведенные выше примеры — всего лишь два из тысяч мест в текстах Нового Завета, в рукописные копии которого переписчики внесли изменения. В обоих случаях мы имеем дело с дополнениями к тексту, причем довольно большими по объему. Несмотря на то что большинство изменений имеют значительно меньшие размеры, дошедшие до нас рукописи Нового Завета изобилуют серьезными (и многочисленными, но менее существенными) поправками. В последующих главах мы поговорим о том, как ученые находят такие изменения, как разрабатывают методы выявления наиболее ранней формы текста (или «оригинала») и, главное — разберем другие примеры изменений в тексте, а также узнаем, какое влияние они оказали на переводы Библии.

Эту главу мне хотелось бы закончить замечанием о поразительной иронии, которая заключена в том, что мы узнали. Как мы видели в первой главе, христианство с момента зарождения было книжной религией, в которой особое значение придается некоторым текстам как авторитетным писаниям. Но как мы убедились, этими авторитетными писаниями мы на самом деле не располагаем. В религии, ориентированной на тексты, сами эти тексты подверглись изменениям, уцелели только в копиях с многочисленными, иногда весьма значительными, разночтениями. Задача текстолога — попытаться выяснить, какими были эти тексты в первозданном виде.

Важность этой задачи несомненна, так как нельзя толковать слова Нового Завета, не зная, какие они, эти слова. Более того, надеюсь, к этому моменту мне уже удалось объяснить, что знать слова религиозных текстов необходимо не только тем, кто считает их богодухновенными. Это необходимо всем, кто придает значение Новому Завету, а следовательно, тем, кто интересуется историей, общественным устройством и культурой западных цивилизаций, поскольку Новый Завет не в последнюю очередь — объект колоссальной культурной значимости, книга, которую чтут миллионы и которая служит фундаментом крупнейшей религии современного мира.

3. Тексты Нового Завета. Издания, манускрипты и различия

До сих пор мы говорили преимущественно о практических аспектах переписывания текстов в первые три столетия существования христианства, когда большинство переписчиков христианских текстов были не профессионалами, имеющими специальную подготовку, а просто грамотными представителями общин, умеющими читать и писать, и потому обязанными воспроизводить эти тексты в свободное время[43]. Так как подготовки, необходимой для выполнения подобной работы, они не получали, то им было свойственно допускать ошибки чаще, чем профессиональным писцам. Этим объясняется, почему имеющиеся у нас *самые ранние* экземпляры раннехристианских текстов чаще отличаются друг от друга и от более поздних, чем более поздние копии (например, периода

классического Средневековья) друг от друга. Со временем в христианской интеллектуальной среде появился класс профессиональных писцов, или переписчиков, с их появлением практика копирования текстов стала более упорядоченной, количество ошибок в рукописях сократилось.

Но прежде чем это произошло, в первые века существования церкви христианские тексты копировали повсюду, где их писали и хранили. Так как переписывание текстов велось *локально*, неудивительно, что в каждом районе у них были свои характерные особенности. Другими словами, ошибки в римских рукописях во многом схожи, так как их переписывали в основном с местных документов, а рукописи, переписанные в Палестине, почти не оказали на них влияния, однако и у палестинских рукописей были свои характеристики, отличающиеся от копий текстов из Александрии, Египет. Более того, в первые века существования церкви переписчики где-то отличались особыми умениями, где-то нет. Современные ученые считают, что особенно скрупулезными даже в первые века христианства были писцы из Александрии, крупного интеллектуального центра Древнего мира, и что там, в Александрии, хранились на редкость «чистые» раннехристианские тексты, которые десятилетиями переписывали преданные своему делу, сравнительно опытные и искусные писцы — христиане.

Профессиональные переписчики — христиане

Когда церковь начала поручать переписывание религиозных текстов профессиональным переписчикам? Есть основания полагать, что это произошло в начале IV века. До тех пор христианство оставалось второстепенной религией, которую исповедовала небольшая группа жителей Римской империи, зачастую подвергавшихся преследованиям. Но после того как в 312 году н. э. римский император Константин принял христианство, ситуация резко изменилась. Внезапно христианство из религии изгоев, преследуемых как толпами местных жителей, так и властями, превратилось в одну из ключевых действующих сил в религиозной сфере империи. Гонения не просто прекратились: величайшая держава западного мира осыпала церковь знаками благоволения. Подданные империи начали в массовом порядке принимать христианство по примеру императора, открыто демонстрировавшего преданность христианской вере.

В эту веру обращалось все больше прекрасно образованных, грамотных людей. Естественно, они были наиболее подготовленными для такой работы, как переписывание христианских текстов. Согласно предположениям, примерно в данный период в большинстве крупных городских районов появились христианские скриптории[44]. Скрипторий — это мастерская, где работали профессиональные переписчики манускриптов. Мы располагаем некоторыми сведениями, согласно которым христианские скриптории функционировали еще в начале IV века. В 331 году н. э. император Константин, желая пожертвовать великолепные экземпляры Библии крупным церквам, построенным по его повелению, в послании к епископу Кесарийскому Евсевию[45] приказал изготовить за счет империи пятьдесят экземпляров. Евсевий отнесся к этому повелению со всей серьезностью и почтительностью, которых оно заслуживало, и лично проследил за его исполнением. Очевидно, для исполнения такого крупного заказа требовался скрипторий с профессиональными переписчиками, не говоря уже о материалах для роскошных копий христианского Писания. Всего одним или двумя веками ранее дело обстояло совсем иначе — в то время местные церкви просто требовали, чтобы один из членов общины посвящал часть своего свободного времени переписыванию текстов.

Итак, начиная с IV века копированием Писания занимались профессионалы, благодаря чему, как и следовало ожидать, количество ошибок, вкрадывающихся в текст, значительно снизилось. Постепенно, с течением веков, переписывание греческих писаний превратилось в обязанность монахов, работающих в монастырях, изо дня в день тщательно и усердно копировавших священные тексты. Эта же практика сохранилась в Средние века и вплоть до XV века, когда был изобретен печатный станок с наборным шрифтом. Основная масса

дошедших до нас греческих манускриптов вышла из-под пера средневековых христианских писцов, которые жили и трудились на Востоке (например, на территории современных Турции и Греции), где в то время существовала Византийская империя. Поэтому греческие рукописи начиная с VII века иногда называют византийскими.

Как я уже упоминал, всем, кто знаком с рукописными традициями Нового Завета, известно, что его византийские копии очень похожи одна на другую, в то время как более ранние имеют чрезвычайно значительные расхождения — отличаются по тексту как друг от друга, так и от более поздних копий. Причина тому ясна: она имеет непосредственное отношение к переписчикам текстов (профессиональным писцам) и месту, где они работали (сравнительно ограниченной территории). Но ошибочным было бы полагать, что если поздние рукописи меньше отличаются друг от друга, значит, они содержат текст, наиболее близкий к «оригиналу» Нового Завета. Во — первых, всегда следует задаваться вопросом: где средневековые писцы брали тексты, которые так профессионально переписывали? Они брали их из более ранних источников, представляющих собой копии еще более ранних текстов, которые сами были копиями текстов, написанных ранее. Значит, наиболее близки к оригиналам, как это ни парадоксально, изменчивые и дилетантские списки ранних периодов, а не сравнительно более унифицированные, выполненные профессионально поздние копии.

Латинский перевод: Вульгата

Практика переписывания текстов, о которой я коротко рассказал, бытовала в основном в восточной части Римской империи, где основным языком был и оставался греческий. Но вскоре христианам, живущим там, где греческий не получил такого распространения, понадобились христианские священные тексты на родных, местных, языках. Жители большинства регионов западной части империи пользовались латынью, в Сирии говорили на сирийском языке, в Египте — на коптском. В каждом из подобных регионов книги Нового Завета пришлось переводить на местные языки, что происходило, вероятно, примерно с середины до конца II века. Затем переведенные тексты писцы переписывали там, где пользовались тем или иным языком[46].

Особую ценность для истории текстов представляют переводы на латинский, так как он служил основным языком огромному количеству христиан на западе Римской империи. Однако с латинскими переводами писаний почти сразу возникла масса трудностей, так как переводы были многочисленными и различия между ними — существенными. Проблема окончательно обострилась ближе к концу IV века, когда папа римский Дамасий поручил одному из самых известных богословов тех времен, Иерониму, выполнить «официальный» латинский перевод, который стал бы единым и авторитетным текстом для всех латиноязычных христиан как в Риме, так и за его пределами. Иероним сам говорит об избытке имеющихся переводов и ставит перед собой задачу устранить это затруднение. Выбрав лучший из существующих латинских переводов и сравнивая его текст с наиболее качественными греческими манускриптами, имеющимися в его распоряжении, Иероним создал новую редакцию евангелий на латыни. Возможно, он же или кто-то из его последователей, отредактировал латинские переводы других книг Нового Завета[47].

Эта редакция латинской Библии, перевод Иеронима, приобрела известность как Вульгата («простая», «простонародная») — канон латиноязычных христиан. Переписывали эту Библию для Западной церкви великое множество раз. Христиане читали ее, ученые изучали, богословы пользовались ею на протяжении веков, вплоть до наших дней. Сегодня копий латинской Вульгаты существует чуть ли не вдвое больше, чем рукописей греческого Нового Завета.

Первое печатное издание греческого Нового Завета

Как уже было сказано, текст Нового Завета в сравнительно унифицированном виде переписывался на протяжении Средних веков и на Востоке (византийский текст), и на Западе

(латинская Вульгата). Книжное дело в целом и распространение Библии в частности кардинально изменились с тех пор, как в XV веке Иоганн Гутенберг (1400–1468) изобрел печатный станок. При печатании книг с помощью наборного шрифта можно было гарантировать абсолютную, без каких-либо изменений в тексте, идентичность разных экземпляров книги. Ушло в прошлое время, когда переписчики создавали различающиеся копии одного и того же текста, случайно или умышленно внося в него изменения. Печатное слово столь же неизменно, как и высеченное на камне. Более того, процесс изготовления книг заметно ускорился: их уже не требовалось переписывать буква за буквой. В итоге производство книг стало обходиться значительно дешевле. Вряд ли найдется более революционное, до неузнаваемости изменившее мир изобретение, чем печатный станок; по значимости с ним сравнимо (и, возможно, превосходит его) разве что появление персонального компьютера.

Первой большой книгой, отпечатанной на станке Гутенберга, стало великолепное издание латинской Вульгаты, работа над которой продолжалась с 1450 по 1456 год.[48] В первую половину последующего столетия различные книгопечатни Европы выпустили еще около пятидесяти изданий Вульгаты. Возможно, покажется странным то, что на заре книгопечатания никто не поторопился издать греческий Новый Завет. Но найти причину нетрудно: она уже упоминалась. Ученые всей Европы, в том числе ученые — богословы, за без малого тысячу лет привыкли считать церковной Библией Вульгату Иеронима (так же, как некоторые современные церкви убеждены, что «настоящая» Библия — это Библия короля Иакова[49]). Греческая Библия воспринималась как нечто чуждое изучению и богословию; на латиноязычном Западе она считалась книгой греческих православных христиан, схизматиков и еретиков, отколовшихся от истинной церкви. Лишь немногие ученые Западной Европы умели читать по — гречески. Поэтому на первых порах ни у кого не возникало желания напечатать греческую Библию.

Первым западным богословом, задумавшим издать греческий Новый Завет, был испанский кардинал Хименес де Сиснерос (1437–1517). Возглавляемая им группа ученых, в которую входил Диего Лопес де Суньига (Стуника), подготовила к печати многотомное издание Библии. Так появилось издание, названное Полиглоттой — иначе говоря, многоязычной Библией. В ней тексты Ветхого Завета на древнееврейском, латинской Вульгаты и греческой Септуагинты располагались рядом, столбцами. (Представления редакторов о превосходстве Вульгаты нашли отражение в их предисловии, в замечаниях о размещении текста: они сравнивали текст Вульгаты с Христом, распятым между двумя «разбойниками» — лживыми иудеями, которых символизировал текст на древнееврейском, и еретиками — греками как текстом Септуагинты.)

Этот труд был напечатан в городе Алькале, на латыни носившем название Комплютум (Комплутум), поэтому издание Хименеса получило известность как Комплютенская (Комплутенская) Библия, или Полиглотта. Первым из печати вышел том с Новым Заветом (том 5, выпущенный в 1514 году); в нем содержался греческий текст и был приведен греческо — латинский словарь. Однако никто не собирался издавать этот том отдельно: все шесть томов (шестой включал грамматику древнееврейского и словарь в помощь читающим тома 1–4) должны были выйти вместе, а для этого требовалось значительное время. Работа наконец завершилась к 1517 году, но, поскольку издание было католическим, для его публикации требовалась санкция папы римского Льва X. Она была получена в 1520 году, но из-за других осложнений распространение книги началось только в 1522 году, через пять лет после смерти Хименеса.

Как мы уже видели, в то время в распоряжении христианских церквей и ученых восточных регионов имелись сотни греческих *манускриптов* (то есть рукописных копий). Каким образом Стуника и его коллеги — редакторы решили, каким из них воспользоваться, и какие манускрипты были доступны им? Увы, на эти вопросы ученые так и не смогли дать

точный ответ. В посвящении к изданию Хименес благодарит папу Льва X за выданную на время греческую копию «из Апостольской библиотеки». Значит, манускрипты для работы над изданием могли быть заимствованы из хранилищ Ватикана. Но некоторые ученые полагали, что использовались также манускрипты из местных источников. Примерно через 250 лет после выхода Комплютенской Библии датский ученый Молденхавер прибыл в Алькалу, чтобы изучить ее библиотеку и ответить на этот вопрос, но не нашел никаких рукописей греческого Нового Завета. Предположив, что когда-то таковые рукописи имелись в городской библиотеке, он продолжал настойчивые поиски и расспросы, пока наконец не узнал от библиотекаря, что древнегреческие манускрипты Нового Завета действительно хранились в городе, но в 1749 году все до единого были проданы изготовителю фейерверков Торе «как бесполезные пергаменты» (пригодные, однако, для ракет и петард).

Позднее ученые усомнились в достоверности этого рассказа[50]. Но, по крайней мере, он доказывает, что изучение греческих манускриптов Нового Завета — не пиротехническая премудрость.

Первое печатное издание греческого Нового Завета

Комплютенская Полиглотта была первым печатным изданием греческого Нового Завета, однако не первоизданием в целом. Как мы уже видели, Полиглотту напечатали к 1514 году, но в свет она вышла лишь в 1522 году. За этот период предприимчивый голландский ученый, гуманист и богослов Эразм Роттердамский подготовил к печати и выпустил греческий Новый Завет, таким образом удостоившись чести стать редактором так называемого *editio princeps* (первоиздания). Эразм изучал Новый Завет наряду с другими великими трудами древности в течение многих лет и в какой-то момент задумался о новой редакции этой книги. Но только во время поездки в Базель в августе 1514 года издатель и владелец типографии Иоганн Фробен убедил его взяться за работу.

Эразм и Фробен знали о подготовке Комплютенской Библии, поэтому постарались издать греческий текст как можно быстрее, несмотря на то, что занятый другими делами Эразм смог вплотную работать над ним лишь с июля 1515 года. Он отправился в Базель за манускриптами, которые мог бы положить в основу своего текста. Изобилия источников он не обнаружил, но найденных для работы оказалось достаточно. Большей частью Эразм полагался на несколько манускриптов позднего Средневековья, в которых он делал пометки для печатника, как размечал бы рукопись; в работе над книгой печатник руководствовался этими редакторскими пометками.

По — видимому, за основу своего текста Эразм принял всего один манускрипт евангелий XII века и еще один, того же периода, включающий Деяния и Послания, хотя, возможно, сверялся еще с несколькими рукописными источниками и вносил правку согласно их тексту. Для работы над Откровением ему пришлось позаимствовать манускрипт у своего друга — немецкого гуманиста Иоганна Рейхлина; к сожалению, местами этот источник оказался почти совсем нечитаемым, к тому же в нем недоставало последней страницы с шестью заключительными стихами книги. Торопясь закончить работу, Эразм просто взял латинскую Вульгату и перевел недостающий текст на греческий, таким образом создав отрывок, которого нет ни в одном сохранившемся греческом манускрипте. Как мы увидим далее, именно этим изданием греческого Нового Завета пользовались во всех случаях переводчики Библии короля Иакова спустя почти столетие.

Печатать версию Эразма начали в октябре 1515 года и закончили всего за пять месяцев. В этом издании рядом были помещены довольно поспешно собранный греческий текст и исправленный вариант латинской Вульгаты (во втором и третьем издании Эразм заменил Вульгату собственным переводом текста на латынь, к ужасу многих богословов того времени, которые продолжали считать Вульгату «настоящей» церковной Библией). Книга получилась объемной, почти тысяча страниц. При всем этом, как позднее говорил сам Эразм, книга была

«скорее вышвырнута, нежели выпущена в свет» (он выразился на латыни — praecipitatum verius quam editum).

Важно понимать, что издание Эразма явилось *editio princeps* греческого Нового Завета не просто потому, что связанная с ним история увлекательна, но даже в большей степени потому, что в дальнейшем издания Эразма (все пять подготовленных им, в итоге основанных на первом, выпущенном поспешно) ввели стандарт греческого текста, которого западноевропейские книгопечатники придерживались на протяжении более чем трехсот лет. За ним последовал ряд греческих изданий, опубликованных издателями и печатниками, фамилии которых хорошо известны специалистам в этой области: Стефан (Стефанус, Робер Этьенн), Теодор Беза, Бонавентура и Абрахам Эльзевиры. Но при подготовке всех этих текстов редакторы в большей или меньшей мере опирались на издания предшественников, а те восходили к тексту Эразма со всеми его изъянами, составленному всего по пяти манускриптам (иногда лишь по двум или одному, а в случае с фрагментами Откровения — при полном отсутствии источников!), созданным сравнительно поздно, в конце Средневековья. Чаще всего печатники не занимались поиском других манускриптов, которые могли оказаться более древней и точной основой для новых изданий. Вместо этого они просто вновь и вновь перепечатывали один и тот же текст, ограничиваясь мелкими поправками в нем.

Безусловно, значение некоторых изданий велико. К примеру, третье (1550) издание Стефана примечательно как первое из существующих, в котором зафиксированы расхождения между исходными манускриптами; его же четвертое издание (1551), вероятно, можно считать даже более ценным, так как в нем впервые текст греческого Нового Завета был разделен на стихи. До тех пор этот текст был сплошным, без каких-либо указаний начала и конца стихов. С работой Стефана над этим изданием связан забавный эпизод. Позднее его сын рассказывал, что Стефан решил разделить текст на стихи (большинство этих разделений сохранено в английском переводе), пока путешествовал верхом. Несомненно, имелось в виду, что Стефан «работал в дороге» — то есть расставлял номера стихов по вечерам на постоялых дворах, где останавливался на ночлег. Но поскольку его сын сказал буквально, что Стефан правил текст, «путешествуя верхом», некоторые обладатели своеобразного чувства юмора предположили, что он работал, пока сидел в седле, так что когда лошадь оступалась на неожиданном ухабе, Стефан промахивался пером — этим и объясняется довольно причудливая расстановка номеров стихов, которую мы видим в современных переводах Нового Завета.

Но основной вывод, к которому я веду, заключается в том, что источником всех этих последующих изданий, в том числе и подготовленных Стефаном, неизбежно оказывается *editio princeps* Эразма, основанный на некоторых довольно поздних и не обязательно достоверных греческих манускриптах — тех, которые ему посчастливилось найти в Базеле и позаимствовать у друга Рейхлина. Нет причин полагать, что все эти манускрипты отличались особенно высоким качеством. Просто они были единственными, какие Эразм смог найти.

И действительно, как оказалось, качество этих манускриптов было не на высоте: еще бы, ведь их изготовили спустя одиннадцать веков после появления оригиналов! К примеру, манускрипт, которым Эразм пользовался как основным источником евангелий, содержал и рассказ о женщине, взятой в прелюбодеянии (Евангелие от Иоанна), и двенадцать последних стихов Евангелия от Марка — отрывки, которые, как мы выяснили в предыдущей главе, в оригинальные тексты не входили.

Однако одного из важных отрывков Писания в манускриптах, которыми Эразм пользовался как источниками, не было. Речь идет об 1 Ин 5:7–8, которые ученые называют *Comma Johanneum* («краткий период Иоанна»): эти строки содержатся в рукописной латинской Вульгате, однако их нет в подавляющем большинстве греческих манускриптов. Этот отрывок издавна полюбился христианским богословам, поскольку лишь в нем из всей

Библии недвусмысленно изложено учение о Троице: о том, что Бог — это три ипостаси, но все три образуют единого Бога. В Вульгате этот текст выглядит так:

Ибо три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святый Дух; и Сии три суть едино. И три свидетельствуют на земле: дух, вода и кровь; и сии три об одном.

Это загадочный отрывок, но он, несомненно, подтверждает традиционное учение церкви о «триединстве Бога, который един». Не будь этих стихов, выводить догмат о Троице пришлось бы из ряда фрагментов, вместе утверждающих, что Бог есть Христос, как и Дух, и Отец, и тем не менее Бог только один. В отличие от них, в приведенном отрывке суть догмата изложена ясно и сжато.

Но Эразм не нашел его в своем греческом манускрипте, который гласил просто: «Ибо три свидетельствуют: дух, вода и кровь, и сии три об одном». А где же «Отец, Слово и Святый Дух»? Их не оказалось ни в главном источнике текста, имевшемся у Эразма, ни в каком-либо другом, с которыми он сверялся, и он, разумеется, исключил их из своей первой редакции греческого текста.

Этот поступок возмутил его современников — богословов больше, чем любой другой; они обвинили Эразма в злонамеренной фальсификации текста, в попытке уничтожить догмат о Троице, а значит, и вытекающий из него догмат об истинной Божественности Христа. В частности, Стуника, один из главных редакторов Комплютенской Полиглотты, публично выступил с обличением Эразма и потребовал, чтобы в последующих изданиях он вернул исключенные стихи на место.

История гласит, что Эразм — вероятно, по неосторожности — согласился вставить указанные стихи в дальнейшие издания греческого Нового Завета, но при одном условии: если оппоненты предоставят ему греческий манускрипт, в котором содержатся эти стихи (одних латинских было недостаточно). И такой греческий манускрипт нашелся. Точнее, он был изготовлен для такого случая. По — видимому, некто переписал греческий текст посланий, а когда дело дошло до отрывка, о котором шла речь, перевел латинский текст на греческий, придав *Comma Johanneum* привычный, ценный с богословской точки зрения вид. Иначе говоря, манускрипт, предъявленный Эразму, был выполнен по заказу в XVI веке.

Несмотря на все подозрения, Эразм, верный слову, включил *Comma Johanneum* и в новое, и во все последующие свои издания. Как я уже отмечал, эти издания легли в основу изданий греческого Нового Завета, когда его начали перепечатывать Стефан, Беза, Эльзевиры и прочие. Именно с такими текстами работали переводчики Библии короля Иакова. Поэтому читатели английской Библии — начиная от изданной по велению короля Иакова в 1611 году и вплоть до изданий XX века — знакомы и с рассказом о женщине, взятой в прелюбодеянии, и с последними двенадцатью стихами Евангелия от Марка, и с *Comma Johanneum*, хотя ни одного из этих отрывков *не найти* в древнейших, наиболее достоверных манускриптах греческого Нового Завета. Перечисленные фрагменты вошли в поток сознания англоязычных читателей просто по прихоти истории, благодаря тому, что под рукой у Эразма оказались именно такие манускрипты, а один изготовили специально для него.

Различные греческие издания XVI-XVII веков были настолько похожими, что в конце концов издатели смогли утверждать, что этот текст принят в качестве канонического всеми учеными и читателями греческого Нового Завета, — а как же иначе, ведь ему было не с чем конкурировать! По этому поводу особенно часто цитируют утверждение, содержащееся в издании, которое выпустили в 1633 году Абрахам и Бонавентура Эльзевиры (они приходились друг другу дядей и племянником). Их слова, с тех пор известные ученым, гласят: «Вот перед тобой текст, который ныне принят всеми и в котором мы не даем ничего исправленного или ошибочного»[51]. Эта формулировка, в особенности слова «текст, который ныне принят всеми», породила расхожий термин *Textus Receptus* («Общепринятый текст», сокращенно T. R.) — текстологи пользуются им для обозначения версии греческого текста, основанной не на

самых ранних и качественных манускриптах, а на редакции, первоначально опубликованной Эразмом, а затем — другими издателями, перепечатывавшими ее на протяжении более чем трех столетий, до тех пор, пока текстологи не начали утверждать, что греческий Новый Завет следует восстанавливать научными методами, на основании самых ранних и лучших манускриптов, а не просто воспроизводить с привычных образцов. Таким образом, в основе ранних переводов на европейские языки, в том числе Библии короля Иакова, а также других подобных изданий, которые выходили в свет вплоть до конца XIX века, лежит низкокачественная текстовая версия *Textus Receptus*.

Джон Милл и его справочный аппарат греческого нового завета

Итак, текст греческого Нового Завета считало надежным фундаментом большинство богословов, которые могли позволить себе пользоваться печатными изданиями в XVI-XVII веках. В конце концов, почти все издания содержали один и тот же текст. Но иногда ученые не жалели времени на поиски и обнаруживали, что греческие манускрипты отличаются от привычного печатного текста. Мы уже упоминали о том, что Стефан включил в свое издание 1550 года пометки на полях с указанием мест, где в нескольких (общим счетом четырнадцати) просмотренных манускриптах обнаружил разночтения. Позднее, в XVII веке, английские богословы Брайан Уолтон и Джон Фелл при публикации новых изданий гораздо серьезнее отнеслись к несоответствиям, найденным в уцелевших (и имеющихся в их распоряжении) манускриптах. Но почти никто не понимал колоссальных масштабов проблемы текстовых разночтений, пока в 1707 году не вышла потрясшая устои публикация одного из классиков в области текстологии Нового Завета — эта книга совершила переворот в изучении рукописной традиции греческого Нового Завета, открыла путь, побудивший богословов придерживаться более тщательного подхода к текстологическому изучению манускриптов Нового Завета[52].

Этой публикацией стал греческий Новый Завет Джона Милла из Куинс — колледжа, Оксфорд. На сбор материалов для данного издания Миллу понадобилось тридцать лет упорного труда. Текст был позаимствован из редакции Стефана 1550 года, но интерес представлял не сам текст, а список разночтений в нем, приведенный в критическом справочном аппарате. Милл воспользовался примерно сотней греческих манускриптов Нового Завета. Кроме того, он тщательно изучал труды первых отцов церкви и обращал внимание на то, как они цитируют тексты, — исходя из предположения, что изучение этих цитат поможет реконструировать манускрипты, бывшие в распоряжении тех, кто их цитировал. Более того, хотя он не умел читать на других древних языках, кроме латыни, он обратился к более раннему изданию Уолтона, чтобы выяснить, где именно древние варианты текста на таких языках, как сирийский и коптский, расходятся с греческим.

По результатам напряженного тридцатилетнего сбора материалов Милл опубликовал текст вместе со справочным аппаратом, в котором указал места, где имелись разночтения в сохранившихся текстах, доступных ему. К изумлению и ужасу многих читателей, в аппарате Милла насчитывалось около тридцати тысяч таких мест в сохранившихся свидетельствах — тридцать тысяч фрагментов, где в различных источниках Новый Завет цитировался по — разному.

Представленные Миллом материалы не были исчерпывающими. На самом деле он нашел гораздо больше этих тридцати тысяч мест с расхождениями и включил в справочник далеко не все, что обнаружил, — например, в него не вошли случаи изменения порядка слов. Но отмеченных им мест оказалось достаточно, чтобы вывести читающую аудиторию из состояния благодушной уверенности, которую создавала постоянная перепечатка *Textus Receptus* и естественное допущение, что T. R. и есть «оригинал» греческого Нового Завета. Статус оригинального текста стал предметом споров. Если неизвестно, принадлежали слова греческому Новому Завету или нет, как можно подкреплять ими истинно христианские догмы и учения?

Полемика, вызванная справочным аппаратом Милла

Влияние публикации Милла сразу же стало ощутимым, хотя сам он не дожил до развязки этой драмы. Он умер от инсульта через две недели после выхода в свет его внушительного труда. Преждевременная кончина Милла (которую один из современников назвал следствием «злоупотребления кофе»!) не помешала высказаться критикам. Самым язвительным нападкам он подвергся три года спустя в ученом труде полемиста Дэниэла Уитби, который в 1710 году опубликовал ряд заметок о толковании Нового Завета и присовокупил к ним сто страниц приложения со скрупулезным исследованием вариантов, приведенных в справочном аппарате Милла. Уитби, консервативный богослов — протестант, был убежден, что даже если Бог не помешал ошибкам переписчиков вкрасться в копии Нового Завета, он ни за что не допустил бы искажения (то есть изменения) текста до такой степени, чтобы пострадала его Божественная цель и назначение. Уитби сетует: «Поэтому я скорблю и досадую, найдя в пролегоменах Милла столько явных стремлений поколебать веру или, в лучшем случае, дать людям слишком убедительный предлог для сомнений»[53]. Далее Уитби полагает, что католические богословы, которых он называет «папистами», будут только рады возможности на основании недостоверности текста греческого Нового Завета доказать, что Писание — недостаточно авторитетный источник для веры, иными словами, что авторитет церкви превыше всего. Как он заявляет, «Моринус [Морен, католический ученый] сообщал, что искажения греческого текста, способные поколебать его авторитет, найдены им в греческом Новом Завете Р. Стивенса [Стефана]; как же восторжествуют паписты над тем же текстом, увидев разночтения, четырежды преумноженные Миллом, тридцать лет корпевшим над ними?»[54] После этого Уитби утверждает, что текст Нового Завета заслуживает доверия, так как в разночтениях, на которые ссылается Милл, не затрагиваются догматы веры или вопросы поведения, к тому же подавляющее большинство разночтений Милла не могут претендовать на достоверность.

Возможно, Уитби рассчитывал, что его обвинения возымеют эффект сами по себе и никто не прочитает их; они представляют собой сотню страниц напыщенной, абсурдной, враждебной и невразумительной аргументации, автор которой пытается доказать свою правоту одним лишь нагромождением новых обвинений.

Вмешательство Уитби могло бы закрыть этот вопрос, если бы не те, кто воспользовался тридцатью тысячами разночтений Милла именно так, как опасался Уитби — принялись утверждать, что тексту Библии нельзя доверять, так как он сам по себе недостоверен. Во главе сторонников этой точки зрения встал Энтони Коллинз, друг и последователь Джона Локка, в 1713 году написавший сочинение о свободе мышления. Эта работа типична для деистической мысли начала XVIII века: в ней признается преимущество логики и фактов перед откровениями (например, библейскими) и притязаниями на чудодейственность. Во втором разделе этой работы, где речь идет о религиозных вопросах, Коллинз отмечает, наряду со множеством других моментов, что даже христианские священнослужители (имеется в виду Милл) «допускают сомнительность текстов Писания и стараются доказать ее», после чего ссылается на тридцать тысяч разночтений Милла.

Памфлет Коллинза пользовался большой популярностью, влиянием и вызвал ряд критических откликов, в основном нудных и натужных, однако среди них попадались также обоснованные и негодующие. Пожалуй, самым значительным результатом этой полемики стало вступление в нее ученого с мировым именем и блестящей репутацией, магистра Тринити — колледжа (св. Троицы) в Кембридже Ричарда Бентли. Бентли прославился своими трудами о литераторах античности — таких, как Гомер, Гораций, Теренций. В своем ответе Уитби и Коллинзу, подписанном псевдонимом *Phileleutherus Lipsiensis* (означающем приблизительно «свободолюбец из Лейпцига» — явный намек на призывы Коллинза к «свободному мышлению»), Бентли справедливо указал, что собранные Миллом разночтения

никак не могли пошатнуть устои протестантской веры, так как эти разночтения существовали еще *до того*, как Милл их заметил. Он их не выдумывал — просто обратил на них внимание!

Если верить не только этому мудрому автору [Коллинзу], но и нашему еще более мудрому доктору [Уитби], он [Милл] проделал всю эту работу, лишь бы доказать ненадежность текстов Писания… Но что вызывает столь яростные нападки и негодование нашего Уитби? Труды доктора, утверждает он, придали сомнительность тексту в целом и оставили Реформацию беззащитной перед папистами, а саму религию — перед атеистами. Боже упаси! Мы по — прежнему надеемся на лучшее. Безусловно, все эти разночтения и прежде существовали в нескольких экземплярах; доктор Милл не создал их и не ввел в обращение — просто показал их нам. Следовательно, если религия была истинной ранее, несмотря на существование подобных разночтений, она благополучно останется истинной и впредь, даже если разночтения увидят все до единого. Будьте уверены: никакая истина, никакие выставленные напоказ факты не в силах разрушить подлинную религию[55].

Бентли, сведущий в текстологии классических текстов, продолжал доказывать, что наличия многочисленных расхождений можно ожидать в любом тексте, если он существует в виде большого количества манускриптов. Будь такой манускрипт единственным, то в нем и не было бы текстовых разночтений. Но уже второй манускрипт неизбежно будет отличаться от первого в нескольких местах. Однако это даже неплохо, так как ряд разночтений укажет, где первый манускрипт сохранил ошибку. Прибавьте третий манускрипт, и получите дополнительные разночтения, но вместе с тем увидите места, где уцелел оригинальный текст (то есть места, где согласуются два первых манускрипта). И так далее, чем больше манускриптов находишь, тем больше разночтений, и вдобавок больше вероятность, что каким-то образом эти разночтения помогут восстановить оригинальный текст. Следовательно, тридцать тысяч разночтений, обнаруженных Миллом, не лишают Новый Завет целостности: они просто служат материалом, необходимым ученым для реконструкции текста, задокументированного лучше любого другого древнего труда.

Как мы увидим в следующей главе, эта полемика вокруг публикации Милла со временем побудила Бентли направить свои блестящие умственные способности на восстановление исходного текста Нового Завета. Но прежде чем перейти к этому разговору, отступим на шаг назад и задумаемся о том, чем располагаем сегодня — в сравнении с поразительным открытием Милла, с тридцатью тысячами разночтений в рукописной традиции Нового Завета.

Современное положение

Известно, что Милл изучил около сотни греческих манускриптов, чтобы выявить в них тридцать тысяч разночтений, однако сегодня таких источников у нас имеется намного больше. По последним подсчетам, во всем мире обнаружено и занесено в каталоги более пяти тысяч семисот греческих манускриптов. Их в пятьдесят семь *раз* больше, чем было известно Миллу в 1707 году. К этим пяти тысячам семистам рукописей отнесены все найденные: от фрагментов размером с кредитку до больших, роскошных трудов, сохранившихся полностью. Некоторые содержат всего одну книгу Нового Завета, другие — небольшую подборку (к примеру, четыре евангелия или послания Павла), и лишь в немногие входит Новый Завет целиком[56]. Вдобавок многие манускрипты представляют собой различные ранние редакции (то есть переводы) Нового Завета.

По времени создания эти манускрипты датированы различными периодами — от начала II века (небольшой фрагмент, известный как P52, содержащий несколько стихов из Ин 18) до XVI века[57]. Они широко варьируются по размеру: среди них есть и крошечные копии в ладонь шириной, например коптский экземпляр Евангелия от Матфея, получивший название Кодекса Шейде и имеющий размеры 4x5 дюймов (10x12,5 см), есть и очень большие, внушительные, в том числе уже упоминавшийся Синайский кодекс размерами 15x13,5 дюймов (37,5x33,7 см), с разворотом впечатляющей ширины. Одни из этих манускриптов представляют собой дешевые, наспех нацарапанные копии, в том числе на повторно

используемых страницах (текст некоего документа соскребли, и на отчищенные таким образом листы переписали текст Нового Завета), другие поражают роскошными материалами — например, окрашенным в пурпур пергаментом и золотыми или серебряными чернилами.

Как правило, ученые различают четыре категории греческих манускриптов[58]. (1) Старейшие из них — написанные на *папирусе*, материале, изготовленном из тростника, качественном, но недорогом и удобном, высоко ценившемся в Древнем мире; эти манускрипты датированы II-VII веками. (2) *Маюскульные* («большебуквенные») манускрипты из пергамента (кожи животных, иногда она называлась велень, или веллум), получившие название потому, что были написаны большими буквами, чем-то напоминающими нынешние прописные; они датированы большей частью IV-IX веками. (3) *Минускульные*, («мелкобуквенные») манускрипты тоже написаны на пергаменте, но мелкими буквами, часто соединявшимися между собой (их выводили, не отрывая перо от бумаги) и представлявшими нечто вроде греческого аналога курсивного письма, или скорописи; они датированы IX и более поздними веками. (4) *Лекционарии* — как правило, минускульные по форме, но содержащие не книги Нового Завета, а так называемые «чтения» из них, расставленные в определенном порядке: их полагалось читать в церкви еженедельно или по особым случаям (как современные сборники для церковного чтения).

Помимо этих греческих рукописей, нам известно о примерно десяти тысячах манускриптов латинской Вульгаты, не говоря уже о манускриптах других версий — сирийской, коптской, армянской, старогрузинской, славянской, и так далее (вспомним, что Милл имел доступ лишь к нескольким из древних редакций, да и те знал только в переводах на латынь). Вдобавок у нас есть труды отцов церкви — Климента Александрийского, Оригена и Афанасия в числе греческих, и Тертуллиана, Иеронима и Августина в числе латинских — в них во всех цитируется Новый Завет. По используемым отцами церкви фрагментам можно реконструировать манускрипты (ныне большей частью утраченные), которыми пользовались эти авторы.

Что мы можем сказать при таком обилии источников про общую численность известных сегодня разночтений? Оценки ученых существенно расходятся: одни говорят, что известно 200 тысяч разночтений, другие — 300 тысяч, третьи — 400 тысяч и даже больше! Мы не знаем, кто из них прав, потому что, несмотря на впечатляющее развитие компьютерной техники, никто до сих пор не смог подсчитать все существующие разночтения. Вероятно, как я указывал раньше, лучше всего просто ограничиться сравнительными оценками. В имеющихся у нас манускриптах больше разночтений, чем слов в Новом Завете.

Разновидности изменений в манускриптах

Если при попытке определить количество изменений в уцелевших текстах мы сталкиваемся с трудностями, что можно сказать о *разновидностях* этих изменений? В настоящее время ученые обычно различают ошибки переписчиков, возникшие случайно, или непреднамеренно, и преднамеренные ошибки, возникшие в результате некоторого обдумывания. Четких и определенных границ между этими категориями, разумеется, нет, но тем не менее само разделение представляется логичным: любому ясно, как переписчик случайно упускает слово при копировании текста (непреднамеренное изменение), однако довольно трудно понять, каким образом могли так же «случайно» попасть в текст последние двенадцать стихов Евангелия от Марка.

Следовательно, уместно будет завершить эту главу примерами изменений, относящихся к обеим категориям. Я начну с нескольких форм «случайных» разночтений.

Непреднамеренные изменения

Многочисленные случайные описки[59], несомненно, объясняются тем, что все греческие манускрипты были написаны scriptuo continua — преимущественно без знаков пунктуации и даже без пробелов между словами. Значит, слова выглядели так, что их часто путали. К

примеру, в 1 Кор 5:8 Павел наставляет читателей приобщиться Христу, пасхальному агнцу, и есть «не с хлебом старой закваски — пороком и злом»[60]. Последнее слово, «зло», по — гречески пишется PONERAS и с виду очень похоже на другое слово, «половая безнравственность» — PORNEIAS. Разница в значении не так уж велика, но удивляет тот факт, что в паре уцелевших манускриптов Павел предостерегает не от скверны в общем, а от разврата в частности.

Орфографические ошибки такого рода сделало еще более вероятным то обстоятельство, что переписчики порой сокращали некоторые слова, чтобы сэкономить время или место. К примеру, по — гречески союз «и» — KAI — некоторые переписчики сокращали до первой буквы K со штрихом, указывающим, что это сокращение. Также сокращениям часто подвергались слова, названные учеными nomina sacra («священные имена») — Бог, Христос, Господь, Иисус, Дух: их писали коротко либо потому, что они слишком часто встречались, либо чтобы подчеркнуть, что этим словам уделено особое внимание. Иногда многочисленные сокращения ставили в тупик переписчиков последующих эпох: их или путали, или принимали за целое слово. К примеру, в Рим 12:11 Павел призывает читателя: «Господу служите». Но слово «Господь», KURIW обычно в манускриптах сокращали как KW со штрихом сверху, что некоторые ранние переписчики ошибочно воспринимали как краткое KAIRW, то есть «время». В таких манускриптах Павел призывает своих читателях «времени служить».

Подобно этому, в 1 Кор 12:13 Павел указывает, что все во Христе «крестились в одно тело» и «все напоены одним Духом». Слово «Дух», PNEUMA, сокращали в большинстве рукописей до PMA, что, как и следовало ожидать, некоторые переписчики путали с греческим POMA — «питие», поэтому в таких текстах Павел заявляет, что все «напоены одним питием».

Распространенный тип ошибки в греческих манускриптах возникает, когда две строчки копируемого текста заканчиваются одинаковыми буквами или одинаковыми словами. Переписчик копирует первую строчку такого текста, затем снова переводит взгляд на страницу, находит *те же самые* слова на *следующей* строчке вместо только что переписанной и продолжает писать, пропустив несколько слов или всю строчку. Это явление называется псевдоблепсией («зрительная ошибка»), его вызывает гомеотелевтон («равноконечность»). Своим студентам я говорю, что называть себя людьми с университетским образованием они смогут, когда научатся разумно рассуждать о псевдоблепсии, вызванной гомеотелевтоном.

Проиллюстрировать это явление можно отрывком из Лк 12:8–9, который читается так:

8. Всякого, кто исповедает меня пред человеками, и Сын Человеческий исповедает пред Ангелами Божиими;

9. А кто отвергнется Меня пред человеками, тот отвержен будет пред Ангелами Божиими.

В этом самом раннем манускрипте на папирусе отсутствует весь стих 9 — нетрудно понять, как была допущена эта ошибка. Переписчик скопировал слова «пред Ангелами Божиими» из стиха 8, а когда снова взглянул на страницу, с которой делал копию, то высмотрел те же самые слова, но уже в стихе 9, и сделал вывод, что именно их только что переписал. Поэтому он продолжил копировать стих 10, пропустив девятый полностью.

Иногда ошибки подобного рода имели гораздо более серьезные последствия для понимания смысла текста. Например, в Ин 17:15 Иисус говорит о своих последователях в молитве, обращенной к Богу:

Не молю, чтобы Ты взял их из мира, но чтобы сохранил их от зла.

В одном из наших лучших манускриптов (Ватиканском кодексе IV века) слова, на которые заканчиваются первые строки, одинаковы, поэтому вся строчка «мира, но чтобы сохранил их от» оказалась пропущенной. В итоге Иисус возносит неудачную молитву, которую можно понять как «не молю, чтобы ты сохранил их от зла»!

Порой причиной непреднамеренных ошибок становилось не схожее *написание*, а схожее звучание слов. Такие ошибки могли возникнуть, например, когда переписчики работали под

диктовку: один читал вслух манускрипт, а другой или несколько других записывали их, создавая новые манускрипты, как делали в скрипториях начиная с IV века. Если два слова произносились одинаково, тогда писцы, записывающие их на слух, могли случайно ослышаться, особенно если замена имела смысл (но тем не менее оставалась ошибкой). По — видимому, это случилось при переписывании, например, Откр 1:5, где автор возносит молитву «омывшему нас от грехов наших». Слово «избавивший» (LUSANTI) на слух не отличается от «омывший» (LOUSANTI), поэтому неудивительно, что в ряде средневековых манускриптов автор молится тому, кто «омыл нас от грехов наших».

Еще один пример можно увидеть в Послании к Римлянам апостола Павла, где автор утверждает: «Итак, оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом» (Рим 5:1). Действительно ли он так сказал? Утвердительное выражение «мы имеем мир» звучит точно так же, как призыв «да будем иметь мир». По этой причине во многих манускриптах, в том числе самых ранних из имеющихся у нас, Павел не успокаивает себя и своих последователей наличием мира с Богом — он призывает всех стремиться к миру. Текстологи не могут решить, какое чтение этого отрывка считать правильным[61].

Случалось, там, где изначально имелась некоторая неясность, внесенные по вполне понятным причинам поправки лишали текст смысла — вместо того, чтобы пояснять его. Примеров тому множество, они часто появлялись по причинам, которые мы уже обсуждали. Так, в Ин 5:39 Иисус советует своим противникам: «Исследуйте Писания… они свидетельствуют о Мне». В одном раннем манускрипте последний глагол заменен другим, похожим по звучанию, но не имеющим никакого смысла в данном контексте. В этом манускрипте Иисус говорит: «Исследуйте Писания… они согрешают о Мне»! Второй пример содержится в Откровении, где пророк видит престол Бога и замечает «радугу (IRIS) вокруг престола, видом подобную смарагду» (4:3). В некоторых ранних манускриптах есть изменение, из которого, как ни странно, мы узнаем о «священниках (IEREIS) вокруг престола, видом подобных смарагду»!

Вероятно, самым вопиющим из тысяч непреднамеренных изменений можно назвать содержащееся в минускульном манускрипте четырех евангелий с официальным номером 109, созданном в XIV веке[62]. Эта ошибка вкралась в третью главу Евангелия от Луки, в родословие Иисуса. Очевидно, писец копировал манускрипт, в котором родословие было записано в два столбца. По какой-то причине он переписывал не по одному столбцу, а построчно, первые строчки обоих столбцов, затем вторые, и так далее. В итоге имена в родословии перемешались, большинство упомянутых лиц были названы сыновьями не тех отцов. Хуже того, во втором столбце строк было меньше, чем в первом, поэтому теперь в данном манускрипте отцом рода человеческого (то есть последним из упомянутых) назван не Бог, а израильтянин по имени Фарес, а сам Бог оказался сыном человека по имени Арам!

Преднамеренные изменения

Изменения, о которых мы говорили до сих пор, во многих отношениях заметить и устранить проще всего, если задаться целью восстановить самый ранний вид текста. Однако выявить преднамеренные изменения значительно труднее. Именно потому, что они внесены в текст умышленно, им свойственна *осмысленность*. А так как они имеют смысл, всегда найдутся критики, которые сочтут, что смысл и должен быть *таким*, то есть перед нами оригинал. Это не спор между теми богословами, которые считают, что текст подвергся правке, с теми, кто убежден, что правке он не подвергался. Всем сторонам известно, что текст был изменен, вопрос заключается лишь в том, какое чтение представляет собой изменение, а какое — самый ранний из доступных вариантов текста. Насчет последнего богословы порой расходятся во мнении.

Примечательно количество случаев — в сущности, таких большинство — когда ученые в целом приходят к согласию. Вероятно, здесь будет полезно рассмотреть *разновидности*

преднамеренных изменений встречающихся в рукописях, поскольку они дают представление о причинах, по которым переписчики вносили эти изменения.

Иногда переписчики правили тексты, считая, что в них содержатся фактические ошибки. По — видимому, так было с самым началом Евангелия от Марка, где автор представляет свой труд словами: «Как написано у пророка Исайи: „вот, Я посылаю Ангела Моего пред лицем Твоим… Прямыми сделайте стези ему"». Суть в том, что начало цитаты взято не из Исайи — это сочетание отрывков из Исх 23:20 и Мал 3:1. Переписчики заметили неувязку и поправили текст следующим образом: «Как написано у *пророков…*» В настоящее время неверная атрибуция цитаты не представляет затруднения. Но едва ли можно усомниться в том, какими были первоначальные слова Марка: приписывание цитаты Исайе найдено в самых ранних и наиболее полных манускриптах.

В отдельных случаях «ошибка», которую пытался исправить переписчик, оказывалась не фактической, а интерпретационной. Широко известен пример из Мф 24:36, где Иисус предсказывает конец времен и говорит, что «о дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, ни даже Сын, а только Отец Мой один». Этот отрывок вызвал затруднения у переписчиков: Сын Божий, сам Иисус, не знает, когда наступит конец света? Как такое может быть? Неужели он не всеведущ? Чтобы разрешить эту проблему, некоторые переписчики просто убирали из текста слова «ни даже Сын». Следовательно, неосведомленными могли быть ангелы, но не Сын Божий[63].

Случалось, переписчики меняли текст не потому, что считали его содержащим ошибку, а из желания избежать недопонимания. Пример тому — Мф 17:12–13, где Иисус отождествляет Иоанна Крестителя с Илией, пророком, который явится к концу света:

Говорю вам, что Илия уже пришел, и не узнали его, а поступили с ним, как хотели; так и Сын Человеческий пострадает от них. Тогда ученики поняли, что Он говорил им об Иоанне Крестителе.

Потенциальная проблема заключается в том, что из текста вполне можно было сделать вывод: Илия — не Иоанн Креститель, а Сын Человеческий. Переписчики прекрасно понимали, что так не могло быть, и потому некоторые поменяли местами фрагменты текста, в результате чего высказывание «ученики поняли, что Он говорил им об Иоанне Крестителе» *предшествовало* словам о Сыне Человеческом.

Порой переписчики правили текст по заведомо богословским причинам, заботясь о том, чтобы им не воспользовались «еретики» и чтобы текст гласил именно то, что ему полагалось (по мнению переписчиков) гласить. Многочисленные примеры таких изменений мы подробно рассмотрим в следующей главе. А здесь я ограничусь парой примеров.

Во II веке некоторые христиане свято верили, что спасение, принесенное Христом, — совершенно новое явление, превосходящее все ранее виданное миром и стоящее безусловно выше иудаизма, из которого произрастало христианство. Кое-кто из этих христиан даже утверждал, что иудаизм, древняя религия иудеев, полностью разрушен пришествием Христа. Для переписчиков, придерживающихся подобных убеждений, проблему могла представлять притча о молодом вине и ветхих мехах, которую в евангелии рассказывает Иисус.

И никто не вливает молодого вина в мехи ветхие… Но молодое вино должно вливать в мехи новые… И никто, пив старое вино, не захочет тотчас молодого; ибо говорит: старое лучше (Лк 5:37–39).

Как мог Иисус утверждать, что старое лучше нового? Разве принесенное им спасение не превыше всего, что мог предложить иудаизм (или любая другая религия)? Озадаченные этим высказыванием писцы просто недописывали последнюю фразу, в итоге Иисус ни словом не упоминал о том, что старое лучше нового.

Иногда переписчики меняли текст, чтобы должным образом подчеркнуть излюбленный догмат. Например, мы видим это в рассказе о родословии Иисуса в Евангелии от Матфея,

которое начинается отцом иудеев, Авраамом, и продолжается по линии Иисуса от отца к сыну — вплоть до слов «Иаков родил Иосифа, мужа Марии, от которой родился Иисус, называемый Христос» (Мф 1:16). В таком виде само родословие ставит Иисуса в исключительное положение, не говоря, что его «родил» Иосиф. Но некоторым писцам этого показалось мало, и они переиначили текст следующим образом: «Иаков родил Иосифа, с которым обручена была Мария, от которой родился Иисус, называемый Христос». Иосиф утратил даже статус мужа Марии — он всего лишь обручен с ней, зато подчеркнута ее девственность — важный момент для многих писцов древности!

В отдельных случаях писцы меняли тексты не по богословским, а по богослужебным, литургическим причинам. Поскольку в раннем христианстве были сильны аскетические традиции, неудивительно, что они нашли отражение в правке, которую переписчики вносили в текст. Например, в Мк 9, изгоняя демона, которого не могли изгнать его ученики, Иисус объясняет им: «Сей род не может выйти иначе, как от молитвы» (Мк 9:29). Позднее писцы дополнили его слова, имея в виду собственный образ жизни, после чего Иисус стал говорить, что «сей род не может выйти иначе, как от молитвы и поста».

Одно из наиболее известных литургических изменений в тексте содержится в молитве Господней, записанной Лукой. Эту же молитву мы встречаем и у Матфея, где она длиннее и ее форма более привычна христианам[64]. По сравнению с ней версия Луки выглядит сильно урезанной.

Отче наш, да святится имя Твое; да приидет Царствие Твое. Хлеб наш насущный подавай нам на каждый день. И прости нам грехи наши, ибо и мы прощаем всякому должнику нашему; и не введи нас в искушение. (Лк 11:2–4)

Писцы решили проблему укороченной версии Луки, добавив в нее фрагменты из параллельного отрывка Мф 6:9-13, в итоге молитва стала читаться как в Евангелии от Матфея:

Отче наш, сущий на небесах! да святится имя Твое; да приидет Царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как на небе; хлеб наш насущный подавай нам на каждый день; и прости нам грехи наши, ибо и мы прощаем всякому должнику нашему; и не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого.

Это стремление писцов приводить в соответствие отрывки евангелий наблюдается повсюду. Всякий раз, когда в разных евангелиях появлялся один и тот же сюжет, кто-нибудь из переписчиков обязательно добивался, чтобы этот сюжет был изложен одинаково, и устранял разночтения движением пера.

На переписчиков оказывали влияние не только параллельные места, но и типичные для того времени традиции устной передачи преданий об Иисусе. Мы уже видели последствия этого влияния, рассматривая эпизод с женщиной, взятой в прелюбодеянии, и последние двенадцать стихов Евангелия от Марка. Менее значительные примеры тоже свидетельствуют о том, как тексты евангелий менялись под действием устных традиций. Примечательна история из Ин 5, в которой рассказывается, как Иисус исцелил больного у купальни Вифезда. В начале читателю сообщают, что возле купальни ждало много больных, слепых, хромых, иссохших, из которых Иисус выбрал для исцеления человека, болевшего уже тридцать восемь лет. На вопрос Иисуса, хочет ли он выздороветь, этот человек отвечал, что некому опустить его в купальню, поэтому каждый раз, «когда возмутится вода», кто-то успевает сойти в нее первым.

В самых ранних и полных манускриптах нет объяснений, зачем этому больному *понадобилось* опускаться в купальню, когда возмутится вода, но устная традиция восполнила этот пробел, в итоге многие более поздние манускрипты были дополнены стихами 3–4. Из них мы узнаем, что «Ангел Господень по временам сходил в купальню и возмущал воду, и кто

первый входил в нее по возмущении воды, тот выздоравливал»[65]. Приятный штрих и к без того интригующей истории.

Заключение

Продолжать разговор о фрагментах текста Нового Завета, которые подверглись случайному или преднамеренному изменению, можно почти до бесконечности. Как уже было сказано, подобные примеры исчисляются не сотнями, а тысячами. Однако приведенных здесь примеров достаточно для подкрепления основного вывода: в имеющихся у нас манускриптах масса разночтений, авторы которых — переписчики священных текстов. В начале христианской эпохи многие писцы были дилетантами, поэтому отличались большей склонностью к правке копируемого текста — или были более подвержены непреднамеренным изменениям, чем писцы более поздних периодов, среди которых с IV века преобладали профессионалы.

Понимать, к каким изменениям, как случайным, так и преднамеренным, были склонны переписчики, важно, чтобы успешнее выявлять такие изменения и сразу отметать часть домыслов, решая, какой вариант текста представляет собой измененную, а какой — наиболее раннюю форму. Необходимо также понимать, как современные ученые разрабатывают методы принятия подобных решений. В следующей главе мы проследим часть этого долгого пути начиная с времен Джона Милла и заканчивая современностью и рассмотрим существующие методы реконструкции текста Нового Завета и выявления в нем изменений, сделанных в процессе переписывания.

4. Поиск первоисточников. Методы и открытия

Как мы уже видели, задолго до публикации Миллом издания греческого Нового Завета с перечислением тридцати тысяч мест, где между сохранившимися источниками есть разночтения, кое-кто из ученых (таких было немного) признавал проблематику этого христианского текста. Уже во II веке языческий критик Цельс утверждал, что изменить Священное Писание христианам было так же легко, как пить во время запоя; его противник Ориген говорил о «великом множестве» различий между рукописями евангелий; спустя почти столетие папа римский Дамасий был обеспокоен разночтениями в латинских манускриптах, которые предоставил Иерониму для работы над унифицированным переводом; самому Иерониму пришлось сравнивать многочисленные копии текста на греческом и латинском языках, чтобы выбрать тот, что, по его мнению, мог быть изначально написан авторами.

Однако проблема оставалась неявной на протяжении всего периода Средневековья и вплоть до XVII века, после чего Милл и остальные взялись за нее всерьез[66]. Пока Милл собирал материал для своего знаменательного издания 1707 года, над текстологическими вопросами Нового Завета прилежно трудился еще один ученый, но не англичанин, а француз, и не протестант, а католик. Более того, он придерживался именно тех взглядов, которые, как опасались многие английские протестанты, могли возникнуть в результате тщательного анализа текста Нового Завета, а именно — масштабных разночтений, свидетельствующих о том, что христианская вера не может опираться исключительно на Писание (догмат sola scriptura протестантской Реформации), так как его текст изменчив и недостоверен. Согласно этим взглядам, правы католики — в том, что вере требуется апостольское предание, хранимое (Католической) церковью. Этим французом, изложившим свои мысли в ряде значительных публикаций, был Ришар Симон (1638–1712).

Ришар Симон

Ришар Симон занимался в основном текстами на древнееврейском, но был хорошо знаком с текстуальными традициями и Ветхого, и Нового Заветов. Его магистерская диссертация «Критическая история текста Нового Завета» появилась в 1689 году, когда Милл еще продолжал поиски разночтений в текстах. Милл ознакомился с этой диссертацией и во

вступительном слове к своему изданию 1707 года отдал должное учености автора, признал, что немало почерпнул из его труда, но не согласился с некоторыми богословскими выводами.

Книга Симона посвящена не выявлению всех возможных вариантов текста, а обсуждению текстовых разночтений в рукописной традиции с целью показать неопределенность текста в некоторых местах, а кое — где сделать вывод о превосходстве латинской Библии, по — прежнему пользующейся авторитетом у католических богословов. С важнейшими текстовыми проблемами Симон был знаком не понаслышке. Например, он подробно обсуждал ряд вопросов, которые мы уже успели рассмотреть в этой книге — историю женщины, взятой в прелюбодеянии, последние двенадцать стихов Евангелия от Марка, *Comma Johanneum*, служащую подтверждением догмата о Троице. На протяжении всей этой дискуссии он стремился показать, что текст, способный служить основой для богословских рассуждений, предоставил церкви не кто иной, как Иероним. Как пишет Симон в предисловии к первой части своего труда,

Святой Иероним оказал Церкви немалую услугу тем, что выправил и отредактировал древние копии на латыни в строжайшем соответствии с законами критики. Наша цель — продемонстрировать это в данной работе и доказать, что большинство древнегреческих экземпляров Нового Завета отнюдь не являются наилучшими, так как они приведены в соответствие с теми латинскими копиями, которые святой Иероним счел неудовлетворительными и нуждающимися в исправлении[67].

С этим хитроумным логическим построением мы уже сталкивались: древнейшие греческие манускрипты ненадежны потому, что именно они были теми самыми неточными копиями, которые Иерониму пришлось редактировать, чтобы получить качественный текст; сохранившиеся греческие рукописи создавались до Иеронима, следовательно, несмотря на то что они являются наиболее ранними, доверия не внушают.

Но какими бы продуманными ни были эти доводы, они так и не получили широкой поддержки текстологов. По сути дела, это просто заявление о том, что древнейшим из уцелевших манускриптов доверять нельзя, а переработанной версии тех же манускриптов — можно. Но чем руководствовался Иероним, редактируя текст? Более ранними рукописями. Даже он доверял копиям текстов, появившихся раньше по времени. И если мы не последуем его примеру, то сделаем гигантский шаг назад — несмотря на многообразие текстовых традиций в первые века христианства.

Так или иначе, Симон, отстаивая свою точку зрения, утверждает, что *все* манускрипты содержат изменения в тексте, но греческие — в особенности (здесь мы имеем дело с новой полемикой «истинной» церкви, направленной против «греческих схизматиков»).

В наше время не найдется ни единой копии Нового Завета, будь то греческой, латинской, сирийской или арабской, которую с полным правом можно было бы назвать достоверной, так как нет текста, абсолютно не содержащего добавлений, на каком бы языке он ни был написан. Я мог бы также поручиться, что греческие писцы чересчур вольно обращались с копиями, которые переписывали, что будет доказано далее[68].

Богословские цели этих замечаний Симона очевидны на протяжении всего внушительного трактата. В одном месте он задается риторическим вопросом:

Возможно ли… чтобы Бог дал своей церкви Книги, дабы они служили ей Законом, и в то же время позволил, чтобы первоисточники этих книг были утрачены навсегда на заре христианской религии?[69]

Конечно же, нет, отвечает он. Писания служат фундаментом веры, но в итоге значение имеют не сами книги (поскольку они со временем изменились), а толкование этих книг, содержащееся в апостольском предании и передаваемое из поколения в поколение (Католической) церковью.

Хотя Писание есть истинный Закон, на котором основана наша вера, самого по себе этого Закона недостаточно; помимо него, необходимо знать, что такое апостольское предание, а узнать о нем неоткуда, кроме как от Апостольской церкви, сохранившей истинный смысл писаний[70].

Антипротестантские выводы Симона еще отчетливее просматриваются в других его трудах. Например, в работе, где речь идет о «виднейших толкователях Нового Завета», он без обиняков заявляет:

Значительные изменения были внесены в рукописи Библии… поскольку оригиналы были утрачены, это повлекло за собой полное уничтожение принципов протестантами… которые сверяются лишь с теми манускриптами Библии, которые имеются у них сейчас. Если истина о религии не сохранилась в Церкви, небезопасно искать ее в книгах, которые подверглись такой значительной правке, текст которых так часто и всецело зависел от воли переписчиков[71].

В научных кругах эти яростные интеллектуальные нападки на протестантское понимание Священного Писания были восприняты весьма серьезно. В 1707 году, после выхода в свет издания Милда, протестантские библеисты были вынуждены пересматривать и отстаивать свои представления о вере. Разумеется, они не могли просто отказаться от идеи sola scriptura. Для них текст Библии по — прежнему обладал авторитетом Слова Божьего. Но как быть с тем, что во многих случаях этот текст нам просто неизвестен? Возможное решение — разработать методы текстологии, которые позволили бы современным ученым восстановить оригинальный текст и придать надежность этому фундаменту веры. Такова богословская цель многих попыток, особенно предпринятых в Великобритании и Германии и направленных на разработку грамотных и надежных методов реконструкции первоначальных слов Нового Завета по многочисленным, кишащим ошибками копиям, которые дошли до нас.

Ричард Бентли

Мы уже упоминали, что Ричард Бентли, знаток античности и магистр Тринити — колледжа в Кембридже, обратил возможности своего недюжинного ума на решение проблем текстологии Нового Завета вследствие негативной реакции, которую вызвала публикация греческого Нового Завета Милла, с его впечатляющим собранием разночтений в манускриптах[72]. Отклик Бентли на высказывания деиста Коллинза, «Ответ на трактат о свободном мышлении», пользовался большой популярностью и выдержал восемь изданий. Суть ответа заключалась в том, что тридцать тысяч разночтений в греческом Новом Завете — еще не так много для текстуальной традиции, располагающей таким обилием материалов, и что Милла едва ли можно обвинять в умалении истинности христианской религии — ведь он не выдумал все эти разночтения, а просто выявил их.

Со временем Бентли увлекся текстологией Нового Завета, а когда решил серьезно заняться ею, то пришел к выводу, что способен добиться значительного прогресса, восстановив оригинальный текст в большинстве мест, где наблюдаются разночтения. В письме 1716 года к своему покровителю, архиепископу Уэйку, Бентли излагает замысел подготовки новой редакции греческого Нового Завета: путем тщательного анализа он мог бы восстановить текст Завета, каким он был на момент Никейского собора (начало IV века) — именно в такой форме его распространял в былые века великий текстолог античности Ориген, за много столетий *до того*, как (по убеждению Бентли) в рукописи попало подавляющее большинство разночтений.

Ложная скромность была чужда Бентли. Как он заявлял в письме,

«я считаю, что в моих силах (хотя кое-кто убежден, что это невозможно) опубликовать издание греческого Нового Завета точно в том виде, какой содержался в лучших экземплярах к моменту Никейского собора — так, что в нем не наберется и двадцати слов разночтений, пусть даже мелких… при этом книга, которую при нынешнем обращении причисляют к самым

недостоверным, станет воплощением достоверности среди прочих книг, в итоге со всеми различиями [то есть вариантными чтениями] будет покончено раз и навсегда»[73].

Избранный Бентли метод был довольно прост. Он решил сверить (то есть подробно сравнить) тексты самого известного греческого манускрипта Нового Завета, какой только был в Англии, Александрийского кодекса начала V века, с самыми старинными из имеющихся копиями Вульгаты. Он обнаружил, что во множестве примечательных мест эти рукописи совпадают друг с другом, и при этом *расходятся* с основной массой греческих манускриптов, созданных в Средние века. Совпадения были полными, вплоть до порядка слов там, где различались многие другие рукописи. Это и убедило Бентли, что он сумеет отредактировать и латинскую Вульгату, и греческий Новый Завет в соответствии с древнейшими формами этих текстов, так что не останется ни малейших сомнений в том, какое чтение появилось раньше всех. Таким образом, тридцать тысяч разночтений Милла станут несущественными для тех, кто убежден в авторитетности текста. Логика этого метода ясна: если Иероним и вправду пользовался при редактировании своего текста лучшими из имеющихся греческими манускриптами, тогда при сравнении древнейших манускриптов Вульгаты (для выявления оригинального текста Иеронима) с древнейшими манускриптами греческого Нового Завета (для выявления тех, которыми пользовался Иероним) можно определить, как выглядели наиболее достоверные тексты во времена Иеронима, — и перескочить через более чем тысячелетие распространения текстов, за время которого эти тексты неоднократно изменялись. Более того, поскольку Иероним пользовался текстом его предшественника Оригена, можно не сомневаться, что он был лучшим из всех, доступных в первые века христианства.

И Бентли приходит к выводу, который представляется ему самому неизбежным:

Исключив две тысячи ошибок из папской Вульгаты и столько же из протестантского текста Стивенса [издания Стефана — T. R.], я получу редакцию каждой в виде столбцов, пользуясь источниками не менее чем девятивековой давности, причем в точности совпадут не только сами слова, но и, что поначалу изумило меня, порядок слов — точнее не могут соответствовать ни два счета, ни два договора[74].

Дальнейшая сверка манускриптов и изучение результатов сверки, проведенной другими, только прибавили Бентли уверенности в том, что он справится с этой работой, выполнит ее как надо, раз и навсегда. В 1720 году он опубликовал брошюру, озаглавленную «Предложения для печати», чтобы обеспечить поддержку своему проекту и заручиться финансовой помощью подписчиков. В брошюре он изложил суть предлагаемого метода реконструкции текста и привел доводы в пользу его несравненной точности.

Автор убежден, что он восстановил (за исключением считанных фрагментов) подлинный экземпляр Оригена… И он уверен, что греческий и латинский манускрипты вместе дают оригинальный текст с точностью до мельчайшего нюанса, какой невозможно добиться ни для одного классического автора — и это несмотря на лабиринт тридцати тысяч разночтений, заполонивших страницы лучших современных изданий, в равной мере оскорбительных для многих добропорядочных людей; результат настолько увлекает нас и дает такую свободу, что заслуживающими какого бы то ни было внимания окажутся едва ли две сотни из стольких тысяч[75].

Количество существенных разночтений из тридцати тысяч Милла, сократившееся всего до двух сотен, — несомненный прогресс. Но не все были уверены, что Бентли добьется подобных результатов. В анонимном отклике на «Предложения» (дело происходило в эпоху отчаянных спорщиков и писак), в котором абзац за абзацем разбиралась вся брошюра, неизвестный оппонент раскритиковал проект Бентли и заявил, что у того «нет ни способностей, ни материалов, необходимых для такой работы»[76].

Понятно, что Бентли воспринял эти нападки как принижение своих выдающихся талантов (признанных им самим), и отреагировал соответственно. Увы, он ошибочно решил, будто его оппонент — не кембриджский ученый Коньерс Миддлтон, а Джон Колбатч, и сочинил ядовитый ответ, называя клеветника Колбатчем и, как часто бывало в те времена, осыпая его оскорблениями. Такие одиозные памфлеты удивительно видеть в наши дни утонченной полемики: в прежние времена в состоянии обиды никто не вспоминал об утонченности. Бентли заявляет, что «достаточно одного абзаца, как образца ужасающей злобы и наглости, какие когда-либо изливал на бумагу безвестный писака»[77]. Весь ответ Бентли испещрен весьма образными оскорблениями: Колбатча, не имеющего никакого отношения к анонимному отклику, он называет тупицей, насекомым, червем, опарышем, гнусом, подлецом, брехливым псом, невеждой, жуликом и шарлатаном[78]. Вот такие были времена.

Узнав, кто на самом деле его противник и сообразив, что облаял не того, Бентли, естественно, смутился, но продолжал защищаться, и в этом процессе обе стороны дали еще по несколько залпов. В результате пострадала работа над библейскими и прочими текстами, а также другие дела Бентли, в том числе обременительные обязанности главы колледжа в Кембридже, к тому же он столкнулся с рядом обескураживающих неудач — в частности, ему все-таки пришлось заплатить ввозную пошлину за бумагу, предназначенную для издания. В конце концов обещание издать греческий Новый Завет с текстом, который не был бы искажен (подобно поздним манускриптам, источникам для Textus Receptus) и оказался бы близким к оригиналу, Бентли так и не сдержал. После смерти ученого его племянник был вынужден вернуть средства, собранные по подписке, этим и закончилась вся история.

Иоганн Альбрехт Бенгель

Во Франции (Симон), в Англии (Милл, Бентли), а также в Германии — во многих странах христианской Европы текстологические проблемы Нового Завета занимали умы выдающихся библеистов той эпохи. Иоганн Альбрехт Бенгель (1687–1752) был благочестивым лютеранским пастором и ученым, которого с юности тревожило обилие расхождений в манускриптах Нового Завета, а в двадцатилетнем возрасте окончательно озадачила публикация издания Милла с его тридцатью тысячами разночтений. Бенгель воспринял ее как испытание для своей веры, опиравшейся на слова Писания. Если эти слова неверны, как же на них может быть основана вера?

Бенгель посвятил этой проблеме большую часть своей научной карьеры, и как мы увидим, добился значительных успехов в поисках ее решения. Но прежде рассмотрим вкратце подход к Библии, которого придерживался Бенгель[79].

Вся жизнь и мышление Бенгеля были пропитаны его религиозными убеждениями. О серьезности, с которой он относился к своей вере, можно судить по названию вступительной лекции, прочтенной им после назначения младшим преподавателем в новой богословской семинарии в Денкендорфе: «De certissima ad veram eruditonem perveniendi ratione per studium pietatis» («Неустанное стремление к благочестию как верный путь к получению прочных знаний»).

Бенгель, получивший классическое образование, чрезвычайно осмотрительно относился к толкованию библейских текстов. Вероятно, он известен в первую очередь как автор комментариев к Библии: его перу принадлежат подробные примечания к каждой книге Нового Завета, он обстоятельно рассматривает вопросы грамматики, истории и толкования, дает ясные и увлекательные объяснения, заслуживающие внимания современного читателя. Стержнем этих экзегетических трудов являлось доверие к словам Писания. Это доверие простиралось настолько далеко, что уводило Бенгеля в направлении, которое может показаться немного странным. Считая все слова Писания — в том числе слова пророков и Откровения — богодухновенными, Бенгель пришел к убеждению, что великая сопричастность Бога к людским делам близится к кульминации и, согласно библейскому пророчеству,

поколение самого Бенгеля живет незадолго до конца света. По сути дела, он верил, что знает дату конца света: он должен наступить примерно через сто лет, в 1836 году.

Бенгеля не смущали такие строки, как Мф 24:36, где говорится, что «о дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, ни даже Сын, а только Отец Мой один». Будучи педантичным толкователем, Бенгель обращает внимание на то, что Иисус пользуется настоящим временем: в то время дату действительно «никто не знал», но это еще не значит, что и позднее она не станет известной. Христиане позднейших времен узнают обо всем, изучая библейские пророчества. Папство — вероятно, Антихрист; масоны — лжепророк из Откровения, а до конца света осталось всего одно столетие (так Бенгель писал в 30–х годах XVIII века).

Великая скорбь, которой примитивная церковь ждала от будущего Антихриста, еще не началась, но он очень скоро явится, ибо пророчества из глав 10–14 Апокалипсиса сбывались на протяжении многих веков, главное событие вырисовывается все отчетливее: не пройдет и ста лет, как произойдут большие предсказанные перемены… Но не будем об остальном, особенно о великой кончине, которую я предвижу в 1836 году[80].

Как видно, у нынешних предсказателей Страшного суда — Хэла Линдси (автора «Великой последней планеты Земля») и Тима Ла Хэя (соавтора «Оставленных на земле») — были предшественники, как будут и последователи, во веки веков.

Странные толкования Бенгелем пророчества интересуют нас здесь только потому, что проистекают из знания точных слов Писания. Будь числом зверя не 666, а, скажем, 616, это имело бы большое значение. Поскольку слова играют свою роль, важно, чтобы мы знали эти слова. Поэтому Бенгель в своих научных трудах посвятил немало времени изучению тысяч разночтений в манускриптах, пытаясь различить среди поздних изменений, сделанных переписчиками, оригинальные тексты авторов, и в конце концов сделал несколько открытий в области методологии.

Он первым разработал критерий, в котором в большей или меньшей степени отразился его подход к выявлению оригинального текста там, где имеющиеся слова внушали сомнения. Предшественники Бенгеля, такие как Симон и Бентли, пытались ввести оценочные критерии для разночтений. Другие ученые, не упоминавшиеся здесь, составляли длинные списки критериев, которые могли оказаться полезными. Досконально изучив этот вопрос (а Бенгель все изучал досконально), он обнаружил, что может обобщить подавляющее большинство предложенных критериев в простой фразе из четырех слов: «Proclivi scriptioni praestat ardua» — «трудное предпочтительнее легкого». Логика такова: гораздо выше вероятность, что переписчики вносили изменения в текст, стремясь улучшить его. Заметив то, что они принимали за ошибку, они исправляли ее, заметив расхождения в одной и той же истории, пытались их согласовать, а когда встречали текст, не согласующийся с их богословскими взглядами, меняли его. Для выявления самого давнего (или даже «оригинального») текста предпочтение следует отдавать не тому варианту чтения, который исправляет ошибку, согласует фрагменты текста или улучшает его с богословской точки зрения, а прямо противоположному, который «труднее» объяснить. В любом случае предпочтение следует отдавать самому трудному варианту чтения[81].

Второе открытие Бенгеля связано не столько с многочисленными разночтениями, имеющимися в нашем распоряжении, сколько с массой документов, в которых они содержатся. Он обратил внимание, что документы, из которых один является копией другого, наиболее близки по содержанию к тем экземплярам, с которых они скопированы, а также к другим копиям, переписанным с тех же источников. Есть манускрипты, в большей или в меньшей степени похожие на некоторые другие манускрипты. Следовательно, все сохранившиеся документы можно расположить в порядке, напоминающем генеалогическое древо, на котором документы некоторых групп будут теснее связаны друг с другом, чем с документами прочих групп. Знать подобные связи полезно, поскольку теоретически можно

составить и проследить «родословную» какого-либо документа вплоть до первоисточника. Чем-то это напоминает поиски предка, общего для вас и вашего однофамильца из другой страны.

Далее мы подробнее поговорим о том, как из правил группировки источников в «семейства» возник более формальный методологический принцип, помогающий текстологам выявлять оригинальный текст. А пока достаточно будет отметить, что впервые эту идею выдвинул Бенгель. В 1734 году он опубликовал свою превосходную редакцию греческого Нового Завета, большей частью состоящую из Textus Receptus, но с указанием мест, для которых автор обнаружил чтение текста, являющееся, по его мнению, наилучшим.

Иоганн Якоб Веттштейн

Одной из самых противоречивых фигур в ряду библеистов XVIII века был Иоганн Якоб Веттштейн (1693–1754). В юности Веттштейн увлекся проблемой текста Нового Завета и его многочисленными вариациями и посвятил ей свои ранние труды. 17 марта 1713 года, на следующий день после своего двадцатого дня рождения, он представил к защите в Базельском университете диссертацию под названием «Разночтения в тексте Нового Завета». Помимо всего прочего, протестант Веттштейн утверждал, что расхождения в тексте «не могут умалять авторитетность или целостность Писания» — по следующей причине: Бог «даровал эту книгу миру раз и навсегда как орудие для совершенствования человеческой натуры. В ней содержится все необходимое для спасения — как для веры, так и для поведения». Таким образом, разночтения могут повлиять на второстепенные моменты, но его основной смысл не пострадает, каким бы ни был прочитанный вариант текста[82].

В 1715 году Веттштейн отправился в Англию (в ходе литературного турне) и получил неограниченный доступ к Александрийскому кодексу, о котором мы уже упоминали в связи с Бентли. Один фрагмент этого манускрипта приковал внимание Веттштейна: он принадлежал к числу ничтожных мелочей, имеющих колоссальные последствия. Это был ключевой фрагмент из Первого послания к Тимофею.

На отрывок, о котором идет речь — 1 Тим 3:16 — сторонники ортодоксального богословия с давних пор ссылаются, доказывая, что сам Новый Завет называет Иисуса Богом. В большинстве рукописей этот отрывок повествует о Христе как Боге, который «явился во плоти, оправдал Себя в Духе». Как я указывал в главе 3, в манускриптах «священные имена» (*nomina sacra*) чаще всего сокращали, и в этом случае греческое слово «Бог» (ΘΕΟΣ) передано двумя буквами, тэтой и сигмой (ΘΣ), а штрих сверху указывает, что это сокращение. Изучая Александрийский кодекс, Веттштейн обратил внимание на то, что штрих сверху начертан другими чернилами, не такими, как соседние слова, и, по — видимому, это было сделано *позднее* (то есть штрих начертал переписчик более позднего времени). Мало того, горизонтальная черта посередине первой буквы, Θ, оказалась не частью этой буквы, а линией, проступившей с оборотной стороны старого веллума. Иными словами, буквы, считавшиеся сокращением тэта — сигма, которое обозначало Бога (ΘΣ), в действительности представляли собой омикрон и сигму (ΟΣ) — совсем другое слово, «кто». Таким образом, изначально в манускрипте говорилось о Христе не как о «Боге, явившемся во плоти», а как о «том, кто был явлен во плоти». Древний Александрийский кодекс доказывает, что в этом отрывке Христос вовсе не назван Богом.

Продолжая исследования, Веттштейн обнаружил, что и другие отрывки, с помощью которых обычно подтверждали догмат о Божественности Христа, проблематичны, и если подходить к ним с позиций текстологии, в большинстве случаев в этих отрывках не обнаруживается упоминаний о Божественности Иисуса. Например, это происходит, если убрать из текста знаменитую *Comma Johanneum* (1 Ин 5:7–8). То же самое справедливо для отрывка из Деян 20:28, который во многих манускриптах повествует о «Церкви Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею». Здесь опять об Иисусе говорится как о Боге. Но в Александрийском кодексе и некоторых других манускриптах этот текст выглядит иначе —

«Церковь Господа, которую Он приобрел Себе Кровию Своею». Здесь Иисуса называют Господом, но не отождествляют с Богом напрямую.

Знакомый с подобными трудностями Веттштейн всерьез задумался над своими богословскими убеждениями и обратил внимание на то, что в Новом Завете Иисуса редко называют Богом, если вообще называют. Веттштейн начал досадовать на коллег — пасторов и проповедников родного Базеля, которые иногда путались, говоря о Боге и Христе — например, рассуждали о Сыне Божьем так, словно он Отец, или обращались в молитве к Богу Отцу и упоминали «Твои святые раны». Веттштейн считал, что когда речь идет об Отце и Сыне, требуется особая точность, так как это не одно и то же.

Подчеркнутое внимание Веттштейна к подобным вопросам вызвало подозрения у его коллег, и эти подозрения подтвердились, когда в 1730 году Веттштейн опубликовал рассуждения о проблемах греческого Нового Завета, предваряющее выход нового издания, которое он готовил. Наряду с избранными отрывками в это обсуждение были включены некоторые спорные тексты, которыми богословы пользовались, подводя библейскую базу под догмат о Божественности Христа. С точки зрения Веттштейна, эти тексты были изменены именно с такой целью: тексты оригинала не могли подкреплять догмат.

Своими выводами Веттштейн произвел фурор среди коллег, многие из которых стали его противниками. Они требовали, чтобы городской совет Базеля запретил Веттштейну выпускать его издание греческого Нового Завета, которое заклеймили как «бессмысленное, никчемное и даже опасное сочинение», утверждая, что «священнослужитель Веттштейн читает неортодоксальные проповеди, противоречит в них учению реформатской церкви и готовит к печати греческий Новый Завет с некоторыми опасными новшествами, подозрительно похожими на социнианские [социни — анство — учение, отвергающее Божественность Христа]»[83]. Призванный к ответу за свои убеждения перед ученым советом, Веттштейн выказал «рационалистические» взгляды, отрицал полную богодухновенность Писания и существование дьявола и демонов, а также проявлял чрезмерный интерес к неясностям в священных текстах.

Веттштейна лишили церковного сана и вынудили покинуть Базель, после чего он обосновался в Амстердаме, где продолжил работу. Позднее он заявлял, что вся эта полемика на двадцать лет отдалила публикацию его издания греческого Нового Завета (1751–1752).

Тем не менее издание получилось великолепным: даже сейчас, спустя более 250 лет, его по — прежнему ценят ученые. В нем Веттштейн привел *Textus Receptus*, а также непостижимое уму собрание греческих, римских и еврейских текстов, параллельных фрагментам Нового Завета и способных пояснить их значение. Кроме того, он процитировал огромное количество разночтений, ссылаясь на 25 маюскульных и около 250 минускульных рукописей (их почти в три раза больше, чем источников у Милла), расположил их в четком порядке, обозначил каждую маюскульную рукопись заглавной буквой и воспользовался арабской нумерацией для минускульных рукописей. Эта справочная система считалась эталонной и широко применяется по сей день.

Несмотря на колоссальную ценность издания Веттштейна, текстологическая теория, на которую оно опирается, обычно считается абсолютно регрессивной. Веттштейн игнорировал преимущества методов, предложенных Бентли (с которым он некогда сверял манускрипты) и Бенгелем (которого он считал врагом), и придерживался мнения, что ранним греческим манускриптам Нового Завета не следует доверять — он считал, что все они были изменены, приведены в соответствие с латинскими источниками. Однако доказательств тому не существует, а пользование этим допущением как основным оценочным критерием приводит к тому, что при выборе одного из разночтений предпочтение отдается не наиболее давним по времени источникам (согласно теории Веттштейна, они наиболее далеки от оригиналов!), а самым современным (то есть греческим манускриптам Средневековья). Эту странную теорию не поддерживает никто из видных ученых.

Карл Лахман

После Веттштейна еще несколько специалистов по текстологии внесли более или менее значительный вклад в методологию определения наиболее ранних форм библейских текстов в условиях растущего количества манускриптов (поскольку новые находили постоянно), подтверждающих разночтения; к числу таких ученых принадлежат И. Семлер и И. Я. Грисбах. Однако следующий значительный прорыв в этой сфере случился лишь через восемьдесят лет, после безобидной с виду, но революционной по сути публикации сравнительно тонкого издания греческого Нового Завета немецким филологом Карлом Лахманом (1793–1851)[84].

На первых этапах работы Лахман решил, что просто текстовых свидетельств недостаточно, чтобы определить, что изначально писали авторы оригиналов. Самые ранние манускрипты, к которым он имел доступ, относились к IV-V векам, то есть были изготовлены через сотни лет после появления оригиналов. Кто способен угадать, какие превратности постигли эти тексты с тех пор, как были написаны автографы, и до создания самых ранних уцелевших свидетельств столетия спустя? Поэтому Лахман поставил перед собой упрощенную задачу. Он знал, что *Textus Receptus* основан на манускриптах XII века. Он мог бы улучшить его: вернуться на восемьсот лет назад и подготовить издание Нового Завета, каким он выглядел ближе *к концу IV века*. Это самое меньшее, что можно сделать с помощью уцелевших манускриптов на греческом, — а также рукописных вариантов Вульгаты Иеронима и цитат из текстов таких авторов, как Ириней, Ориген и Киприан. Так Лахман и поступил. Опираясь на несколько ранних маюскульных манускриптов, а также на самые ранние латинские манускрипты и цитаты из святоотеческой литературы, он предпочел не просто править *Textus Receptus* по мере необходимости (путь, избранный его предшественниками, недовольными качеством T. R.), а полностью отказаться от T. R. и составить текст заново, по собственным принципам.

Таким образом, в 1831 году он создал новую версию текста, не основанного на T. R. Этот дерзкий поступок был первым в своем роде. Спустя более трехсот лет мир увидел издание греческого Нового Завета, основанное исключительно на древних источниках.

Стремление Лахмана составить текст в том виде, в котором он был известен в конце IV века, не всегда оказывалось понятным, и даже если его находили понятным, то не всегда ценили. Многие читатели считали, что Лахман претендует на славу составителя «оригинала», и протестовали, так как при этом он принципиально отказался почти ото всех источников (поздних текстов, содержащихся во множестве манускриптов). Другие замечали сходство его метода с подходом Бентли, у которого тоже рождалась идея сравнить самые ранние греческие и латинские манускрипты, чтобы выявить текст IV века (но Бентли считал, что получится текст, известный Оригену в начале III века), поэтому Лахмана иногда называли подражателем Бентли. Но в действительности Лахман просто избавился от гнета бесполезной, установившейся в среде печатников и ученых традиции отдавать предпочтение T. R., который, безусловно, не заслуживал подобного статуса, так как печатался и перепечатывался не потому, что все считали его основанным на достоверной текстовой базе, а по той простой причине, что именно этот текст был и привычным, и знакомым.

Лобеготт Фридрих Константин фон Тишендорф

В то время как ученые, подобные Бентли, Бенгелю и Лахману, совершенствовали методологию исследования разночтений в манускриптах Нового Завета, в старых библиотеках и монастырях Востока и Запада обнаруживались ценные находки. Поиском библейских рукописей и публикацией их текстов наиболее усердно занимался в XIX веке ученый с примечательным именем Лобеготт Фридрих Константин фон Тишендорф (1815–1874). Его назвали Лобеготтом (нем. «Хвала Богу»), так как перед тем, как он родился, его мать увидела слепого и впала в суеверную убежденность, что ее младенец родится слепым. Когда же он появился на свет совершенно здоровым, мать посвятила его Богу, назвав довольно редким именем.

Тишендорф был на удивление пылким и увлеченным ученым, который считал свою работу, связанную с текстом Нового Завета, священной, предначертанной свыше. В двадцать с небольшим лет он писал своей невесте: «Передо мной стоит священная задача — восстановить оригинал Нового Завета»[85]. Чтобы выполнить эту священную задачу, он изучал каждый манускрипт, какой только ему удавалось найти в каждой библиотеке и монастыре. Тишендорф совершил несколько путешествий по Европе и «Востоку» (имеется в виду Ближний Восток) и повсюду искал, расшифровывал и публиковал манускрипты. Одной из его самых ранних и наиболее известных удач стал давно найденный, но так и не прочитанный манускрипт. Это был палимпсест Ефремов кодекс (*Codex Ephmemi Rescriptus*), хранящийся в Национальной библиотеке Парижа. Кодекс представлял собой греческий манускрипт Нового Завета, относящийся к V веку, но в XII веке его соскоблили, чтобы повторно использовать листы пергамента для записи некоторых проповедей сирийского отца церкви Ефрема. Неполностью соскобленный текст просматривался сквозь более поздний, но был виден так плохо, что даже самым опытным исследователям удалось расшифровать лишь малую часть слов. Однако во времена Тишендорфа появились химические реактивы, благодаря которым более ранний текст мог проявиться. Осторожно нанося эти реактивы и медленно продвигаясь по тексту, Тишендорф сумел разобрать его слова, представил миру первую успешную расшифровку древнего текста и приобрел определенную репутацию в заинтересованных кругах.

В этих кругах нашлись люди, у которых Тишендорфу удалось получить финансовую поддержку, необходимую для путешествий в другие страны Европы и Ближнего Востока с целью поиска манускриптов. Самой знаменитой находкой Тишендорфа стала одна из поистине великих рукописных копий Библии, существующих по сей день, — Синайский кодекс. История его обнаружения больше похожа на легенду, хотя известна нам со слов, записанных рукой Тишендорфа.

В 1844 году еще не достигший тридцатилетия Тишендорф предпринял поездку в Египет. Верхом на верблюдах он и его спутники добрались до пустынного монастыря святой Екатерины. О том, что произошло в монастыре 24 мая 1844 года, подробно рассказал сам Тишендорф:

Жемчужину всех моих исследований я нашел у подножия горы Синай, в монастыре святой Екатерины. Посетив монастырь в мае 1844 года, я заметил посреди просторного помещения вместительную корзину, полную старых пергаментов, и библиотекарь, сведущий человек, сообщил мне, что две такие же кучи рукописей, заплесневевшие от времени, уже предали огню. Каким же было мое изумление, когда в этом ворохе я обнаружил довольно много листов экземпляра Ветхого Завета на греческом — как мне показалось, самого древнего из виденных мной. Монастырское начальство позволило мне забрать треть этих пергаментов, или сорок три листа, весьма охотно, поскольку их все равно собирались сжечь. Но выпросить остальное мне не удалось. Слишком явная радость, которую я выказал, возбудила их подозрения насчет ценности манускрипта. Я разобрал и переписал страницу текста из Исайи и Иеремии, и потребовал, чтобы монахи с религиозным рвением берегли все подобные рукописи, какие им попадутся[86].

Тишендорф попытался забрать и оставшуюся часть драгоценного манускрипта, но так и не смог убедить монахов расстаться с ним. Вернувшись в монастырь через девять лет, он обнаружил, что рукопись пропала бесследно. Затем в 1859 году он совершил новое путешествие — на этот раз под покровительством русского царя Александра II, питавшего интерес ко всему христианскому, особенно к христианским древностям. Никаких следов манускрипта не находилось вплоть до последнего дня очередного пребывания Тишендорфа в монастыре. Получив приглашение посетить келью монастырского эконома, Тишендорф завел с ним разговор о Септуагинте (греческом Ветхом Завете) и услышал от эконома: «Я тоже

читал Септуагинту». И он вынес из угла комнаты фолиант, завернутый в красную ткань. Тишендорф продолжает:

Я развернул его и, к своему полному изумлению, обнаружил не только те самые фрагменты, которые пятнадцать лет назад извлек из мусорной корзины, но и другие тексты Ветхого Завета, полный Новый Завет и вдобавок Послание Варнавы и часть «Пастыря» Ерма. Радость переполняла меня, но на этот раз я постарался скрыть ее от эконома и остальных собравшихся и как можно небрежнее попросил позволения забрать манускрипт в келью, где я спал, чтобы на досуге полистать его[87].

Тишендорф мгновенно понял, что за манускрипт перед ним — самый ранний из уцелевших источников текста Нового Завета, «самое драгоценное библейское сокровище из всех существующих — документ, возрастом и значением превосходящий все манускрипты, которые мне доводилось изучать». После сложных и длительных переговоров, во время которых Тишендорф недвусмысленно намекал монахам, что его покровитель, русский царь, будет настолько обрадован преподнесенной в дар редкой рукописью, что наверняка сделает щедрые денежные пожертвования монастырю, ему наконец разрешили увезти манускрипт в Лейпциг. Там за царский счет Тишендорф подготовил роскошное четырехтомное издание, вышедшее в свет в 1862 году к тысячелетию основания Российской империи[88].

После революции 1917 года новое русское правительство, нуждающееся в средствах и незаинтересованное в хранении манускриптов Библии, продало Синайский кодекс Британскому музею за 100 тысяч фунтов стерлингов. В настоящее время он как часть постоянной экспозиции Британской библиотеки выставлен в зале манускриптов.

Разумеется, это был всего один из многочисленных вкладов Тишендорфа в развитие текстологии[89]. Всего он опубликовал 22 издания раннехристианских текстов, а также восемь отдельных изданий греческого Нового Завета — все восемь по сей день остаются кладезем сведений, подтверждающих подлинность тех или иных разночтений греческого текста. О плодовитости этого ученого говорит библиографический очерк, подготовленный Каспаром Рене Грегори: в этом очерке список публикаций Тишендорфа занимает целиком одиннадцать страниц[90].

Брук Фосс Уэсткотт и Фентон Джон Энтони Хорт

Более чем кто-либо из ученых XVIII-XIX века, два профессора Кембриджа, Брук Фосс Уэсткотт (Весткотт, 1825–1901) и Фентон Джон Энтони Хорт (1828–1892), заслуживают благодарности современных текстологов за разработку аналитических методов, которыми мы пользуемся при изучении манускриптов Нового Завета. С тех пор как в 1881 году была опубликована их знаменитая работа «Новый Завет в греческом подлиннике», с этими именами приходилось считаться всем ученым — признавая их проницательность, уточняя отдельные детали их работ, предлагая альтернативные подходы с учетом четкой и авторитетной аналитической системы Уэсткотта и Хорта. Своими достоинствами эта система обязана в первую очередь таланту Хорта.

Труд Уэсткотта и Хорта был издан в двух томах. Один из них представлял собой редакцию Нового Завета, основанную на результатах 28–летней совместной работы с целью выявить оригинальный текст в местах, где имелись разночтения. Второй том был изложением основных принципов, которым ученые следовали при подготовке материалов для первого тома. Хорт написал второй том, представив в нем на редкость аргументированный и весомый обзор материалов и методов, доступных ученым, решающим практические вопросы в сфере текстологии. Текст исполнен смысла, в нем нет ни единого лишнего слова. Логика очевидна, проблема рассмотрена всесторонне. Это замечательная книга, во многих отношениях — классический труд в данной сфере. От своих студентов я требую обязательного усвоения содержащихся в ней материалов.

В некоторой мере Уэсткотт и Хорт были поглощены текстологическими проблемами Нового Завета на протяжении всей своей научной карьеры. Еще в возрасте двадцати трех лет Хорт, получивший классическое образование, но не подозревавший о том, с какими трудностями сопряжено изучение Нового Завета, писал своему другу Джону Эллертону:

Еще несколько недель назад я понятия не имел о значении этих текстов, так как слишком мало читал греческий завет, с трудом продираясь через чудовищный Textus Receptus… Сколько исправлений в хорошем достоверном мс [манускрипте] прояснили смысл не вульгарным, условным образом, а придавая ему глубину и полноту… Подумать только, этот мерзкий Textus Receptus целиком основан на поздних мсс [манускриптах]; счастье, что еще сохранились такие ранние[91].

Всего через пару лет после этого Уэсткотт и Хорт решают взяться за новую редакцию Нового Завета. В очередном письме Эллертону 19 апреля 1853 года Хорт рассказывает:

Я ни с кем не виделся, кроме Уэсткотта, у которого… провел несколько часов. Об одном результате нашего разговора я могу сообщить и тебе. Мы с ним намерены отредактировать греческий текст Нового Завета — за два — три года, если получится. Лахман и Тишендорф приводят богатый материал, но этого недостаточно… Наша цель — предоставить священникам в целом, школам и т. д. краткий греческий завет, не обезображенный византийскими [то есть средневековыми] искажениями[92].

Оптимистичные ожидания, что работа над изданием не затянется, не покидали Хорта до ноября того же года, когда он писал, что вместе с Уэсткоттом надеется «тиснуть» свою редакцию «через год с небольшим»[93]. Но едва началась работа, надежды на ее быстрое завершение померкли. Спустя девять лет Хорт подбадривает в письме Уэсткотта, подавленного открывшейся перспективой:

Эта работа должна быть выполнена, а выполнить ее с удовлетворительными результатами невозможно… без упорного труда, что во всей Европе осознаем разве что мы сами. Для большей части чтений, если мысленно отделить их от всех остальных, затраты труда совершенно непропорциональны. Однако, веря, что абсолютно невозможно провести черту между важными и неважными чтениями, я едва ли назову эти затраты труда непропорциональными по сравнению со значимостью целого текста, отредактированного так, как только это возможно. Думаю, с нашей стороны было бы абсолютно непростительно бросить эту работу[94].

Работу они не бросили, но со временем она становилась все более сложной и напряженной. В конечном счете двум кембриджским ученым понадобилось двадцать восемь лет почти непрерывного труда, чтобы подготовить весь текст вместе с предисловием, принадлежащим перу Хорта.

Этот труд оказался не напрасным. Греческий текст в редакции Уэсткотта и Хорта имеет поразительное сходство с тем, которым по сей день, спустя более ста лет, широко пользуются ученые. Это не значит, что с тех пор не нашли новых манускриптов, не добились прогресса в разработке теории, не появились взгляды, новые по сравнению с эпохой Уэсткотта и Хорта. И все-таки, несмотря на наши достижения в технике и методологии, несмотря на несравнимо большее количество манускриптов, находящихся в нашем распоряжении, современные греческие тексты по — прежнему удивительно похожи на текст Уэсткотта и Хорта.

В мои намерения не входит вдаваться здесь в подробности методологических достижений, благодаря которым Уэсткотт и Хорт смогли опубликовать свою версию греческого Нового Завета[95]. Вероятно, наиболее значительный вклад они внесли в принципы группирования манускриптов. С тех пор как Бенгель впервые понял, что манускрипты можно объединять в «родственные» группы, семейства, (составляя нечто вроде семейного генеалогического древа), ученые предпринимали попытки составить отдельные

группы близких друг другу источников. В этом процессе активно участвовали и Уэсткотт с Хортом. При этом они руководствовались принципом, согласно которому манускрипты, принадлежащие одному и тому же роду, имеют одинаковый стиль формулировок. Иными словами, если в двух манускриптах стиль формулировок одинаков, значит, они восходят к одному и тому же источнику — либо к оригинальной рукописи, либо к ее копии. Как иногда формулируют этот принцип, «идентичность чтений подразумевает идентичость происхождений».

На основании сходства текстов различных сохранившихся манускриптов можно выделить семейные группы. Уэсткотт и Хорт различали четыре основных типа семейств источников: (1) *сирийский тип* (некоторые ученые называли его византийским), встречающийся в большинстве позднесредневековых рукописей; его образцы многочисленны, но не слишком близки по стилю к оригинальному тексту; (2) *западный тип*, содержащийся в манускриптах, которые могли быть датированы очень ранними периодами — вероятно, их прототипы относились самое позднее ко II веку; однако эти манускрипты — олицетворение бессистемной практики переписчиков периода, предшествующего появлению профессионалов; (3) *александрийский тип*, происходящий из Александрии, где писцы были обучены и добросовестны, но порой вносили в тексты изменения, чтобы сделать их более приемлемыми в грамматическом и стилистическом отношении, — следовательно, меняли чтение оригиналов; и (4) *нейтральный тип*, характерный для манускриптов, которые при переписывании не подвергались серьезному редактированию, поэтому представляют собой наиболее точное воспроизведение оригинальных текстов.

По мнению Уэсткотта и Хорта, двумя основными источниками текстов нейтрального типа являются Синайский кодекс (манускрипт, найденный Тишендорфом) и, в еще большей степени, Ватиканский кодекс, обнаруженный в библиотеке Ватикана. Из манускриптов, доступных Уэсткотту и Хорту, эти два были наиболее ранними и, с точки зрения обоих ученых, значительно превосходящими любые другие, так как содержали текст нейтрального типа.

Со времен Уэсткотта и Хорта в терминологии многое изменилось: ученые уже не выделяют нейтральный тип текста, большинство считает термин «западный тип текста» ошибочным, так как бессистемность в практике переписывания рукописей бытовала как на Востоке, так и на Западе. Более того, система Уэсткотта и Хорта была пересмотрена учеными последующих времен. К примеру, большинство современных специалистов относит к *одному* типу нейтральный и александрийский тексты: просто некоторые из этих манускриптов являются более ценными образцами текста, чем остальные. Кроме того, за прошедшее время было обнаружено много важных манускриптов, особенно папирусных. Тем не менее ядро методики Уэсткотта и Хорта продолжает играть важную роль в работе ученых, пытающихся решить, где в уцелевших манускриптах мы имеем дело с поздними поправками, а где — с самыми ранними чтениями текста.

Как мы увидим в следующей главе, понять эту методику довольно просто, если она изложена четко и ясно. Ее применение к текстологическим проблемам — любопытный и даже увлекательный процесс, позволяющий отличить в манускриптах разночтения, представляющие собой авторские слова, от изменений, внесенных переписчиками более поздних времен.

5. Значимые оригиналы

В этой главе мы рассмотрим методы, разработанные учеными с целью выявления «оригинальных» форм текста (или, по крайней мере, «самых ранних из имеющихся»), а также форм, представляющих собой поздние поправки переписчиков. После объяснения сути этих методов я проиллюстрирую их применение на примере трех разночтений из рукописной традиции Нового Завета. Эти три я выбрал потому, что все они играют решающую роль в толковании книги, в которой содержатся; более того, ни одно из этих разночтений не

отражено в большинстве современных переводов Нового Завета. Другими словами, я полагаю, что основой переводов, доступных сегодня большинству читателей, служил *неверный* текст, от которого во многом зависит толкование этих книг.

Но прежде познакомимся с методами, которые ученые создали, чтобы отличать оригинальные чтения от поздних изменений, внесенных в текст переписчиками. Как мы убедимся, выявить самую раннюю форму текста не всегда бывает просто: эта задача требует усилий.

Современные методы текстологии

Сегодня большинство специалистов по текстологии могли бы назвать себя «рациональными эклектиками» в том, что касается принятия решений о самой ранней форме текста. Это означает, что они «выбирают» (значение корня слова «эклектика») из всех разночтений то, что наилучшим образом отражает самую раннюю форму текста, и при этом пользуются (рациональными) текстологическими аргументами. Эти аргументы основаны на признаках, которые могут быть по характеру как внутренними, так и внешними[96].

Внешние признаки

Аргументы, основанные на внешних признаках, имеют отношение к самим сохранившимся манускриптам, в которых присутствует то или иное чтение. В каких манускриптах оно содержится? Надежны ли эти манускрипты? Почему их надежность внушает или не внушает сомнение?

Когда думаешь о том, сколько манускриптов содержит тот или иной вариант чтения, порой подмывает просто провести подсчеты и посмотреть, какой вариант встречается в большинстве сохранившихся источников. Но слишком многие современные ученые отнюдь не убеждены, что текст, встречающийся в большинстве манускриптов, обязательно наилучший. Причины такого мнения легко объяснить на примере.

Допустим, что после написания оригинального манускрипта с него сняли две копии — назовем их А и В. Разумеется, в этих двух копиях найдутся различия: значительные — вполне возможно, мелкие — скорее всего. Теперь предположим, что копию А переписал еще один писец, а копию В — пятьдесят писцов. После этого оригинальный манускрипт вместе с копиями А и В был утрачен, в итоге осталась 51 копия второго поколения, из которых одна сделана с копии А и пятьдесят — с копии В. Если какое-либо чтение в пятидесяти манускриптах (с копии В) отличаются от чтения в единственном манускрипте (с копии А), значит ли это, что оригинальным с большей вероятностью окажется первое из этих чтений? Вовсе нет, но если обратиться к методу подсчета, в пользу первого чтения говорит в пятьдесят раз больше источников. В итоге распространенность чтения определяется не количеством манускриптов, сколько бы их ни было, пятьдесят или один, а различиями всего лишь между двумя копиями (А и В). Следовательно, простой вопрос о встречаемости того или иного чтения неуместен, когда надо выяснить, какое чтение соответствует оригинальной (или наиболее ранней) форме текста[97].

Поэтому ученые в большинстве своем убеждены, что при выборе чтения, соответствующего наиболее ранней форме текста, гораздо важнее прочие факторы. Один из таких факторов — возраст манускриптов, содержащих это чтение. Вероятность того, что самая ранняя форма текста содержится в древнейшем из сохранившихся манускриптов, значительно выше — по причине того, что текст меняется тем чаще, чем дольше он существует. Но это, конечно, не значит, что во всех случаях надо слепо следовать тексту самых ранних манускриптов. Причин две: историческая и логическая. Если рассуждать с точки зрения логики, предположим, что в манускрипте V века содержится одно чтение, а в манускрипте VIII века — другое. Обязательно ли будет чтение из манускрипта V века более ранней формой текста? Нет, не обязательно. А если манускрипт V века — копия манускрипта

IV века, но при этом манускрипт VIII века переписали с документа III века? В этом случае более раннее чтение сохранится в манускрипте VIII века.

Вторая, историческая, причина, по которой нельзя просто доверять чтениям из самых ранних манускриптов, не принимая во внимание другие факторы, заключается в том, что, как мы уже видели, в наиболее ранний период процесс создания рукописных текстов был также наименее упорядоченным. В то время тексты копировали в основном непрофессиональные переписчики, делая множество ошибок.

Следовательно, возраст манускрипта имеет значение, но не может быть абсолютным критерием. Именно по этой причине большинство текстологов считает себя *рациональными* эклектиками. Они убеждены, что должны рассматривать для каждого чтения целый ряд аргументов, а не просто считать манускрипты или выбирать из них только наиболее ранние. И все-таки в конечном счете, если *большинство самих ранних* рукописей содержат преимущественно одно чтение, такая комбинация факторов должна быть определяющей для текстологического решения.

Еще один внутренний признак — географическое распространение манускриптов, содержащих какое-либо чтение. Предположим, некое чтение найдено в ряде манускриптов, но все они происходят из Рима, в то время как ряд других манускриптов, скажем, из Египта, Палестины, Малой Азии и Галлии, содержит какое-то другое чтение. В этом случае текстолог может заподозрить, что одно из этих чтений было «локальным» (во всех римских копиях встречается одна и та же ошибка), а другое является более ранним и с большей вероятностью соответствующим оригинальному тексту.

Пожалуй, самый важный внешний критерий, которого придерживаются ученые, сформулирован следующим образом: чтобы некое чтение считалось «оригинальным», оно должно содержаться в лучших манускриптах и в лучших группах манускриптов. Это довольно каверзный метод оценки, действующий так: определенные манускрипты по различным причинам признаются превосходящими все остальные. Например, в тех случаях, когда решающими для оценки чтения признаны внутренние признаки (о них — далее), эти манускрипты почти всегда содержат такое чтение, а другие (как правило, более поздние) — альтернативный вариант чтения. Заключенный здесь принцип гласит: если известно, что некие манускрипты превосходят другие в чтениях, когда наиболее ранняя форма очевидна, скорее всего, они будут превосходить другие и в чтениях, в которых внутренние признаки не настолько очевидны. В некотором смысле это все равно, что иметь на своей стороне свидетелей в суде или знать друзей, слову которых можно доверять. Когда *знаешь*, что человек склонен ко лжи, невозможно доверять ему полностью, но когда знаешь об абсолютной надежности человека, можно верить ему, даже если способов проверить его слова не существует.

То же самое справедливо для групп источников. В главе 4 мы видели, что Уэсткотт и Хорт развили идею Бенгеля об объединении манускриптов в текстологические семейства. Некоторые из подобных групп, как выясняется, заслуживают доверия в большей мере, чем другие, так как содержат наиболее ранние и наилучшие тексты из сохранившихся и на поверку оказывается, что фигурирующие в них чтения превосходят прочие. В частности, большинство рациональных эклектиков считает, что так называемый текст александрийского типа (по Хорту — нейтральный), изначально связанный с упорядоченной практикой переписывания рукописей, которой придерживались христианские писцы в Александрии, Египет, содержит форму текста, превосходящую прочие, и в большинстве мест, где имеются расхождения, дает нам наиболее ранний, или «оригинальный», текст. С другой стороны, чтения в текстах византийского и западного типа с меньшей вероятностью оказываются наилучшими, если они не подтверждены александрийскими манускриптами.

Внутренние признаки

Текстологи, считающие себя рациональными эклектиками, выбирают чтения из числа существующих по ряду критериев. Помимо внешних признаков манускриптов обычно учитываются два вида внутренних признаков. К первому относятся *собственные* вероятности, зависящие от того, что скорее всего мог написать сам автор. Разумеется, мы можем изучить его стиль и слог, лексикон и богословские воззрения. Если в манускриптах обнаружено два и более разночтений и в одном из них содержатся слова или стилистические черты, не встречающиеся в других трудах автора, или же если в них изложена точка зрения, расходящаяся с типичной для него, значит, вероятность написания этих слов самим автором мала, особенно если другой вариант чтения в точности совпадает со стилем и воззрениями, которые автор демонстрирует повсюду в тексте.

К внутренним признакам также относятся вероятности переписывания. Они помогают принять решение, когда чтение возникло не по воле автора, а в результате вмешательства переписчика. В конечном счете этот признак отражает принцип Бенгеля, согласно которому оригинальным с наибольшей вероятностью будет «наиболее трудное» чтение. Принцип основан на предположении о большей вероятности, с которой переписчики пытались исправить то, что принимали за ошибки, привести в соответствие отрывки, которые считали противоречивыми, и добиться большего сходства богословских положений текста с собственными богословскими представлениями. Следовательно, чтение, которое на первый взгляд казалось «ошибочным», противоречивым или содержащим непривычные богословские идеи, чаще вызывало у переписчиков стремление изменить его, чем более «простые» чтения. Кратко этот критерий иногда формулируют следующим образом: *чтение, наилучшим образом объясняющее существование других, скорее всего окажется оригинальным*[98].

***

Я перечислил различные внутренние и внешние признаки, которые принимают во внимание текстологи, не для того, чтобы каждый читатель овладел основными принципами их работы и начал применять их к рукописной традиции Нового Завета, а потому, что важно помнить: когда мы пытаемся выявить оригинальный текст, необходимо учитывать несколько факторов и выносить немало оценочных суждений. Случается, что признаки противоречат друг другу — к примеру, когда более трудное чтение (вероятность переписывания) редко встречается в ранних манускриптах (внешний признак) или когда более трудное чтение не соответствует литературному стилю автора, известному по другим текстам (собственная вероятность).

Словом, выявление оригинального текста — непростой процесс! Он требует напряженной работы мысли и тщательного изучения признаков. В результате ученые неизменно приходят к выводам, касающимся не только мелких сложностей, не влияющих на смысл фрагментов текста (такими сложностями могут быть написание слова или измененный порядок слов в греческой версии, который невозможно отразить в английском переводе), но и вопросов первостепенной важности, от которых зависит толкование отдельных книг или всего Нового Завета.

Чтобы проиллюстрировать важность некоторых текстологических решений, обратимся к трем фрагментам текста, относящимся к последней категории, когда выбор оригинального чтения оказывает значительное влияние на представления о смысле, которое вложили в Новый Завет авторы[99]. Как вы вскоре убедитесь, я считаю, что в каждом из этих трех случаев большинство переводчиков ошиблись в выборе чтения, в итоге перевод отражает не оригинал, а текст, измененный писцами в процессе копирования оригинала. Первый из этих фрагментов взят из Евангелия от Марка, в нем говорится о том, как Иисус рассердился, когда несчастный прокаженный умолял исцелить его.

Евангелие от Марка и рассерженный Иисус

Текстологическую проблему Мк 1:41 представляет рассказ об Иисусе, исцеляющем человека от кожной болезни[100]. В сохранившихся манускриптах стих 41 представлен в двух разных формах, оба чтения приведены далее в квадратных скобках.

39. И Он проповедывал в синагогах их по всей Галилее и изгонял бесов. 40. Приходит к Нему прокаженный и, умоляя Его и падая пред Ним на колени, говорит Ему: если хочешь, можешь меня очистить. 41. Иисус, [умилосердившись (греч. SPLANGNISTHEIS/ рассердившись (греч. ORGISTHEIS)] над ним, простер руку, коснулся его и сказал ему: хочу, очистись. 42. После сего слова проказа тотчас сошла с него, и он стал чист. 43. И посмотрев на него строго, тотчас отослал его. 44. И сказал ему: смотри, никому ничего не говори; но пойди, покажись священнику и принеси за очищение твое, что повелел Моисей, во свидетельство им. 45. А он вышед начал провозглашать и рассказывать о происшедшем, так что Иисус не мог уже явно войти в город.

В большинстве переводов в стихе 41 подчеркивается любовь Иисуса к бедному прокаженному — он «умилосердился» (или «смилостивился») над ним. Таким образом, переводы следуют греческому тексту, найденному в большинстве сохранившихся манускриптов. Легко понять, почему в такой ситуации речь зашла о сострадании. Мы не знаем, чем был болен несчастный — многие толкователи считают, что какой-то разновидностью лишая, а не гнил заживо, как при проказе. Так или иначе, он вполне мог подпадать под законы Торы, запрещающие «прокаженным» вести хоть сколько-нибудь нормальную жизнь: их следовало изолировать, пресекать любое их появление среди людей, они считались нечистыми (Лев 13–14). Движимый состраданием к несчастному, Иисус простирает руку, касается тела больного и исцеляет его.

Простые, воодушевляющие и понятные эмоции вполне могли появиться в этой сцене по милости переводчиков и толкователей, как правило, не задумывающихся о том, что в некоторых сохранившихся манускриптах текст выглядит иначе. Ибо тот же отрывок в одном из самых ранних источников, Кодексе Безы, который подтверждают три латинских манускрипта, поначалу озадачивает и причиняет душевные муки. В этом тексте Иисус не *сочувствует* больному, а *сердится*. По — гречески — это два разных слова — SPLANGNISTHEIS и ORGISTHEIS. Ввиду наличия и в греческих, и в латинских источниках, менее привычное чтение признано текстологами восходящим по меньшей мере ко II веку. Но как мог сам Марк написать такое?

Как мы уже видели, никогда нельзя с уверенностью утверждать, что большинство право, если сравнивается значительное число манускриптов, содержащих один вариант текста, с единственным манускриптом, в котором этот текст выглядит иначе. Порой немногочисленные источники оказываются более достоверными, даже если с ними не согласуется основная масса. Отчасти это происходит потому, что подавляющее большинство сохранившихся манускриптов создавали через сотни лет после появления оригиналов, копируя их не с самих оригиналов, а с гораздо более поздних копий. Войдя в рукописную традицию, изменения укоренялись в ней, вплоть до того, что становились более распространенными, чем оригинальные чтения. Но в нашем случае оба чтения выглядят очень ранними. Какое из них относится к оригиналу?

Если бы сегодня читателям — христианам предложили возможность выбрать одно из двух этих чтений, несомненно почти все отдали бы предпочтение более распространенному, чаще встречающемуся в наших манускриптах: Иисус посочувствовал больному и потому исцелил его. Второе чтение трудно себе представить: что значит «Иисус *рассердился*»? Разве одного этого недостаточно, чтобы предположить, что Марк наверняка написал о сострадании Иисуса?

Напротив, сам факт наличия столь здравого и понятного чтения заставил некоторых ученых отнестись к нему с подозрением. Ибо, как мы уже видели, переписчики обычно предпочитали беспроблемный, доступный для понимания текст. Встает вопрос: что выглядит

более вероятным — переписчик изменил текст, сделав Иисуса не милосердным, а рассерженным, или внес изменения, чтобы Иисус не рассердился, а смилостивился? Какое чтение лучше объясняет существование второго? С этой точки зрения последнее более вероятно. Вариант текста, в котором Иисус рассердился, является «более трудным», следовательно, с большей вероятностью — текстом оригинала.

Существует и более убедительный признак, нежели предположения о том, какое чтение вероятнее всего придумали переписчики. Оказывается, в нашем распоряжении нет ни единого греческого манускрипта Евангелия от Марка, в котором содержался бы этот отрывок, — кроме датированных концом IV века, почти через три столетия после написания книги. Однако мы знаем двух авторов, которые переписали это предание в первые *двадцать лет* после того, как было написано евангелие.

Ученые давно установили, что Евангелие от Марка — самое раннее и что Матфей и Лука пользовались его текстом как источником для своих повествований об Иисусе[101]. Значит, можно изучить Евангелия от Матфея и Луки, чтобы увидеть, как в них переработан текст Марка, и узнать, каким образом изложен тот же сюжет — так же, как у Марка, или с изменениями. Поступив таким образом, мы видим, что Матфей и Лука взяли это предание из общего источника — Евангелия от Марка. Поразительно, что и Матфей, и Лука почти слово в слово повторили приведенную Марком в стихах 40–41 просьбу прокаженного и ответ Иисуса. Но как они описали реакцию Иисуса? Посочувствовал он больному или рассердился? Как ни странно, и у Матфея, и у Луки вообще пропущено это слово.

Если у Матфея и Луки был текст Марка, в котором говорится о сострадании Иисуса, почему оба евангелиста пропустили это слово? И Матфей, и Лука в других отрывках упоминают о способности Иисуса сострадать, и если бы о ней напрямую упоминал Марк, кто-нибудь из двух других евангелистов должен был сохранить в своем тексте эту деталь[102].

А если все было иначе? Если и Матфей, и Лука прочли в Евангелии от Марка, что Иисус рассердился? Могло ли у них возникнуть желание умолчать об *этой* эмоции? В сущности, эпизодов, в которых Иисус сердится, в Евангелии от Марка несколько. В каждый подобный фрагмент текста Матфей и Лука внесли правку. В Мк 3:5 Иисус «с гневом» смотрит в синагоге на тех, кто желает узнать, исцелит он человека с иссохшей рукой или нет. Лука почти в точности повторяет стих Марка, но без упоминания о гневе Иисуса. Матфей полностью переписывает эту часть текста и ничего не пишет о том, почему разгневался Иисус. Подобно этому, в Мк 10:14 Иисус негодует (употреблено другое греческое слово) на учеников. за то, что те не дают людям приносить к нему детей для благословения. У Матфея и Луки тоже описан этот случай, почти такими же словами, но оба они пропускают упоминание о негодовании Иисуса (Мф 19:14; Лк 18:16).

Итак, Матфей и Лука без колебаний пишут об отзывчивости Иисуса, но ни разу не изображают его рассерженным. В то время как в общем для них источнике (Евангелии от Марка) такие описания есть, а Матфей и Лука независимо друг от друга заимствовали из него часть сюжетов. Таким образом, трудно понять, почему они исключили из эпизода с исцелением прокаженного слово «умилосердившись», зато ясно, зачем им понадобилось упустить такие детали, как «вознегодовал» или посмотрел «с гневом». Зная, что последнее выражение принадлежит к самым ранним периодам рукописной традиции и что переписчики вряд ли заменили бы им более понятное «сострадание», можно прийти к очевидному выводу: на самом деле Марк писал, что Иисус рассердился, когда прокаженный обратился к нему с просьбой об исцелении.

Прежде чем продолжить, необходимо подчеркнуть еще один момент. Как уже было сказано, у Матфея и Луки возникли трудности с приписыванием гнева Иисусу, а Марку оно давалось легко. В эпизоде, о котором идет речь, мы сталкиваемся *не только* с текстологическими проблемами стиха 41, но и видим, что Иисус не церемонится с несчастным прокаженным. После исцеления он «сурово упрекнув, прогнал его». Это дословно

переданные греческие слова, которые в переводах обычно смягчают. Подобные слова в Евангелии от Марка всегда присутствуют в контексте насилия и агрессии (например, когда Иисус изгоняет демонов). Трудно понять, почему Иисус сурово бранит неизвестного и гонит его, словно не испытывая ни малейшего сочувствия; однако если он рассержен, его поступки вполне понятны.

Но на что же сердится Иисус? Вот где со всей остротой встает вопрос о связи текста и толкования. Нашлись богословы, которые предпочли усмотреть в этом отрывке упоминание о рассерженном Иисусе и дать ему в высшей степени маловероятные объяснения. При этом они преследовали цель оправдать эмоции, представить Иисуса сочувствующим, несмотря на то, что в тексте он назван рассерженным[103]. Например, один автор комментариев утверждает, что Иисуса рассердило то, что мир переполнен болезнями — иначе говоря, он любит недужного, но ненавидит недуг. Подобное толкование лишено текстологической основы, однако оно обеляет Иисуса, и в этом заключается его достоинство. Другой толкователь считает, что Иисус рассердился, потому что прокаженного изгнали из общества, и при этом забывает, что в тексте того ни разу не называют изгоем. А если он все-таки изгой, виной тому не общество, в котором живет Иисус, а закон Божий (в частности, книга Левит). Третий уверен: Иисус рассердился на то, что закон Моисеев принуждает к такой отчужденности. Этот толкователь пренебрегает тем фактом, что в заключение отрывка (стих 44) Иисус подтверждает закон Моисеев и призывает бывшего прокаженного соблюдать его.

Все эти толкования объединяет стремление оправдать гнев Иисуса и решение идти в обход текста, чтобы достичь этой цели. Но если мы поступим иначе, к каким выводам мы придем? По — видимому, у нас два возможных пути: один — сосредоточиться на непосредственном литературном контексте отрывка, второй — обратиться к более широкому контексту.

Во — первых, как воспринимается изображение Иисуса в контексте первой главы Евангелия от Марка? Оставим на время уже имеющиеся у нас представления об Иисусе и просто прочитаем конкретный текст — и нам придется признать, что Иисус не производит впечатления кроткого, мягкосердечного и. доброго пастыря с церковного витража. Марк начинает евангелие, описывая Иисуса как физически и харизматически сильную, авторитарную личность, с которой лучше не связываться. Его представляет неистовый пророк из пустыни, он сам уходит в пустыню, где выдерживает искушение сатаны и живет среди диких зверей, он возвращается и призывает к немедленному покаянию в приближении царства Божьего, он разлучает своих последователей с родными, ошеломляет слушателей своей властью, повелевает нечистыми духами, способными полностью подчинить себе простых смертных, отказывается мириться с издержками популярности, не слушает тех, кто жаждет увидеть его. Только один эпизод в первой главе Евангелия от Марка содержит намек на личное сочувствие — исцеление Симоновой тещи, лежащей в горячке. Но даже здесь сочувствие можно подвергнуть сомнению. Иронически настроенные наблюдатели отмечают, что после того, как Иисус исцелил тещу от горячки, она сразу же встала служить им — вероятно, готовить ужин.

Можно ли сделать вывод, что в первых сценах Евангелия от Марка Иисус изображен властным, волевым человеком, самостоятельно принимающим решения, харизматичным лидером, который не терпит никаких помех? Если да, значит, понятна и его реакция на исцеленного прокаженного, которого Иисус сурово упрекает и гонит прочь.

Есть и другое объяснение. Как уже было сказано, в Евангелии от Марка Иисус периодически сердится. В следующий раз это происходит в главе 3, где, как ни странно, разворачивается очередная история с исцелением. Здесь конкретно сказано, что Иисус гневается на фарисеев, считающих, что он не имеет права исцелять человека с иссохшей рукой в субботу.

В каком-то смысле еще более тесная параллель прослеживается в сюжете, где гнев Иисуса не упоминается напрямую, но тем не менее очевиден. В Мк 9, когда Иисус сходит с горы Преображения вместе с Петром, Иаковом и Иоанном, он находит вокруг своих учеников толпу, а посреди нее — отчаявшегося человека. Его сын одержим духом, несчастный объясняет Иисусу, что произошло, и взывает к нему: «Если что можешь, сжалься над нами и помоги нам». Иисус гневно выпаливает в ответ: «Если сколько-нибудь можешь веровать, все возможно верующему». Теряя последнюю надежду, его собеседник молит: «Верую, Господи! помоги моему неверию». И тогда Иисус изгоняет духа.

Поразительно в этих историях то, что гнев Иисуса становится явным, когда кто-нибудь сомневается в его желании, способности или Божественной власти исцелять. Возможно, о том же речь и в истории с прокаженным. Как в Мк 9, некто опасливо обращается к Иисусу: «Если *хочешь*, можешь меня очистить». Иисус вскипает. Ну *разумеется*, он хочет, может и имеет на это право. Он исцеляет больного, несмотря на обиду, резко упрекает его и отсылает прочь.

Этот сюжет производит совсем иное впечатление, если рассматривать его под таким углом, воссоздавая в том виде, каким он был написан Марком, который в тексте периодически изображает Иисуса рассерженным[104].

Евангелие от Луки и невозмутимый Иисус

В отличие от Марка, Лука нигде в евангелии не утверждает напрямую, что Иисус гневается. Напротив, в этом тексте Иисус никогда не выглядит так, словно он чем-то встревожен. Лука изображает Иисуса не гневным, а невозмутимым. В этом евангелии есть лишь один отрывок, в котором он, похоже, теряет самообладание. Любопытно, что подлинность именно этого отрывка вызывает яростные споры текстологов[105].

Этот отрывок относится к эпизоду молитвы Иисуса на горе Елеонской, последующего предательства и взятия под стражу (Лк 22:39–46). Призвав учеников «молиться, чтобы не впасть в искушение», Иисус отходит от них, встает на колени и молится: «Отче! о, если бы Ты благоволил пронесть чашу сию мимо Меня! впрочем не Моя воля, но Твоя да будет». Во многих манускриптах за этой молитвой следует фрагмент, которого нет ни в одном другом евангелии, повествующий о муках Иисуса и его кровавом поте: «Явился же Ему Ангел с небес и укреплял Его. И находясь в борении, прилежнее молился; и был пот Его, как капли крови, падающие на землю» (стихи 43–44). Сцена завершается тем, как Иисус встает после молитвы, возвращается к ученикам и находит их спящими. Тогда он повторяет призыв, с которым уже обращался к ним — «молитесь, чтобы не впасть в искушение». И сразу же появляется Иуда с толпой, и Иисуса берут под стражу.

Интригующая черта полемики вокруг этого отрывка — баланс аргументов по поводу авторства спорных стихов 43–44, либо написанных Лукой, либо вставленных переписчиком более позднего периода. Как правило, самые ранние манускрипты, которые в целом считаются наилучшими (александрийский тип текста), этих стихов не содержат. Значит, они вполне могут быть более поздним дополнением писца. Вместе с тем эти стихи найдены в нескольких других ранних источниках и в целом широко распространены в рукописной традиции. Так были ли они добавлены писцами, которые желали вставить их, или вычеркнуты писцами, которые стремились их исключить? На основании одних только манускриптов это определить трудно.

Некоторые ученые предложили рассмотреть другие характерные особенности этих стихов, чтобы принять решение. Например, один из этих специалистов утверждал, что лексикон и стиль стихов очень похож на типичные для других текстов Луки (это довод основан на «собственных вероятностях»): так, явления ангелов распространены у Луки, несколько слов и выражений из этого отрывка встречаются у Луки в других фрагментах текста, но больше в Новом Завете их нет нигде (например, глагол «укреплять»). Однако эти

доводы никто не счел убедительными, так как большинство этих «типичных для Луки» идей, конструкций и выражений либо сформулировано *нехарактерным* для Луки образом (к примеру, ангелы, где бы они ни появлялись у Луки, больше нигде не остаются безмолвными), либо распространено в иудейских и христианских текстах, не относящихся к Новому Завету. Более того, здесь мы имеем дело с необычно высокой концентрацией *нетипичных* слов и фраз: так, три ключевых слова (борение, пот и капли) больше не встречаются нигде ни у Луки, ни в Деяниях (втором труде того же автора). Следовательно, трудно принять решение в отношении этих стихов, опираясь на лексикон и слог.

Еще один довод, с которым обычно приходится сталкиваться ученым, — литературная структура отрывка. Если обойтись без лишних разъяснений, отрывок выглядит так, будто его намеренно построили на так называемом хиазме. При хиастической структуре первое утверждение отрывка соответствует последнему, второе — предпоследнему, третье — третьему с конца, и так далее. Иными словами, это преднамеренное построение, цель которого — привлечь внимание к центру отрывка, его ключевому моменту. Так и здесь:

Иисус (а) повелевает ученикам «молиться, чтобы не впасть в искушение» (стих 40). Затем (б) оставляет их (стих 41а) и преклоняет колена (стих 41б). Центральный момент отрывка — (в) сама молитва Иисуса в обрамлении двух просьб об исполнении воли Божьей (стих 42). Затем Иисус (г) поднимается после молитвы (стих 45а), (б) возвращается к ученикам (стих 45б) и (а) застав их спящими, вновь обращается к ним с теми же словами — «молитесь, чтобы не впасть в искушение» (стихи 45в-46).

Однако суть не в наличии четкой литературной структуры, а в том, какой вклад хиазм вносит в смысл отрывка. Рассказ начинается и заканчивается обращенным к ученикам призывом молиться, чтобы избежать искушения. Молитва давно признана важной темой Евангелия от Луки, более важной, чем в других евангелиях — здесь ей отведено особое место. Центральная часть отрывка — молитва самого Иисуса, выражающего его желание в обрамлении еще более сильного желания — чтобы исполнилась воля Отца (стихи 41в-42). Будучи центром хиастической структуры, эта молитва служит фокусной точкой отрывка и, соответственно, ключом к его толкованию. Это урок о значении молитвы в случае искушения. Несмотря на повторный призыв Иисуса к молитве, ученики спят. Сразу же является толпа, чтобы схватить Иисуса. И что же происходит дальше? Ученики, которые пренебрегли молитвой, действительно «впадают в искушение», они покидают место событий, предоставив Иисусу в одиночестве встретить свою участь. А как же Иисус, который молился перед началом своего испытания? Когда является толпа, он спокойно вверяет себя воле Отца, отдается уготованному ему мученичеству.

Страсти Господни в изложении Луки давно признаны историей мученичества Иисуса, того мученичества, которое, подобно многим другим, служит примером для верующих, помогает им сохранять твердость перед лицом смерти. Мартиролог Луки показывает, что лишь молитва способна подготовить человека к смерти.

Но что происходит, если рассматривать обсуждаемые стихи (43–44) в контексте всего отрывка? На литературном уровне хиазм, в центре которого находится молитва Иисуса, полностью разрушен. Теперь центральным, а следовательно, приковывающим внимание моментом становятся муки Иисуса, настолько страшные, что понадобился Божественный утешитель, чтобы помочь вынести их. Важно, что в более длинной версии событий молитва Иисуса не приносит спокойной уверенности, которую он излучает на протяжении всего повествования; и действительно, после того, как он «прилежнее молится», его пот принимает вид капель крови, падающих на землю. С моей точки зрения, потеряна не просто красивая литературная конструкция: все внимание перенесено на Иисуса в глубокой, душераздирающей агонии, когда ему необходимо вмешательство свыше.

Сама по себе проблема не выглядит непреодолимой, если не знать, что больше нигде в Евангелии от Луки Иисус не изображен таким. Напротив, Лука старательно борется именно с

тем образом Иисуса, который создают эти стихи. Вместо того чтобы встретить испытания со страхом и трепетом, мучиться с приближением неизбежного, Иисус у Луки идет на смерть спокойно, с полным самообладанием, до самого конца вверяя себя воле Отца. Поразителен, особенно в связи с нашей текстовой проблемой, тот факт, что Луке удается создать этот образ Иисуса только лишь путем устранения традиций, противоречащих ему в других источниках (например, в Евангелии от Марка). Необычно выглядит только длинная версия событий, Лк 22:43–44.

Простое сравнение с версией Марка показательно в этом отношении (особенно потому, что Евангелие от Марка служило Луке источником, который он изменил, чтобы расставить характерные акценты). Лука полностью опустил слова Марка, что Иисус «начал ужасаться и тосковать» (Мк 14:33), а также слова Иисуса, обращенные к ученикам: «Душа Моя скорбит смертельно» (Мк 14:34). Вместо того чтобы в терзаниях падать на землю (Мк 14:35), Иисус у Луки преклоняет колена (Лк 22:41). У Луки Иисус не просит, чтобы сей час миновал его, если возможно (ср. Мк 14:35), и вместо того, чтобы трижды молить пронести чашу сию мимо (Мк 14:36, 39, 41), он просит об этом всего один раз (Лк 22:42), только у Луки предваряя свою молитву важным условием — «если бы Ты благоволил». Итак, хотя в источнике, которым пользовался Лука, в Евангелии от Марка, Иисус изображен в терзаниях и молитвах в саду, Лука полностью переписывает эту сцену и показывает спокойствие Иисуса на краю гибели. Единственное исключение — упоминание о кровавом поте Иисуса, отсутствующее в наших самых ранних и качественных источниках. Зачем Луке понадобилось переписывать найденную у Марка сцену мучений Иисуса, если эти муки занимали центральное место в повествовании?

Ясно, что Лука не разделял представления Марка о том, что Иисус был на грани отчаяния. Нигде это не очевидно так, как в последующем описании сцен распятия Иисуса. У Марка Иисус проделал путь на Голгофу молча. Его ученики сбежали, даже преданные женщины «смотрели издали». Все, кто находился рядом, высмеивали его — прохожие, первосвященники, даже оба разбойника. Иисус у Марка избит, осмеян, брошен и забыт не только своими последователями, но в конце концов и самим Богом. Его единственные слова звучат в самом финале сцены, когда он «возопил громким голосом»: «Элои, Элои! ламма савахфани?» («Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?»), после чего громко вскрикнул и умер.

Это описание опять-таки резко контрастирует с найденным у Луки. В повествовании Луки Иисус не безмолвствует, а когда говорит, то дает понять, что не теряет самообладания, верит Богу, своему Отцу, знает свою участь и тревожится о судьбах людей. Согласно Луке, по пути к месту распятия, заметив женщин, оплакивающих его, он велит, чтобы они плакали не о нем, а о себе и своих детях, потому что скоро несчастье обрушится на них (23:27–31). Пока его распинали, вместо того чтобы молчать, Иисус молится Богу: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают» (23:34). Страдая на кресте, Иисус вступает в философскую беседу с одним из злодеев, повешенных рядом, и уверяет его: «Ныне же будешь со Мною в раю» (23:43). И самый яркий момент: вместо того чтобы нарушить молчание и перед смертью испустить жалобный крик, Иисус у Луки с полной уверенностью в том, что предстанет перед Богом, вверяет душу любящему Отцу: «Отче! в руки Твои предаю дух Мой» (24:46).

Было бы трудно переоценить значение изменений, внесенных Лукой в источник (Евангелие от Марка), для понимания текстологической проблемы, стоящей перед нами. В повествовании Луки о Страстях Господних Иисус ни на минуту не теряет власти над собой, собственная судьба не вызывает у него изнурительных и глубоких терзаний. Он распоряжается своей судьбой, знает, что ему положено совершить и что случится с ним впоследствии. Этот человек пребывает в мире с собой, он безмятежен перед лицом смерти. В таком случае что же можно сказать о спорных стихах? Во всем Евангелии от Луки это единственные стихи, нарушающие целостность образа. Только в них Иисуса мучает

приближение неизбежного, только здесь он, по — видимому, теряет власть над собой, не в силах принять бремя собственной судьбы. Зачем Луке понадобилось полностью избавляться от всех упоминаний о муках Иисуса, если в этих стихах он собирался обратить на них внимание подчеркнуто сильными выражениями? Зачем вычеркивать сравнимый материал из источника, содержащийся до и после этих стихов? По всей вероятности, рассказ о «кровавом поте» Иисуса, не содержащийся в самых ранних и качественных манускриптах, не принадлежит перу Луки, а представляет собой вставку, сделанную переписчиком Евангелия[106].

Послание к Евреям и покинутый Иисус

Изображение Иисуса Лукой контрастирует не только с описанием Марка, но и с текстами других авторов Нового Завета, в том числе неизвестного автора Послания к Евреям. По — видимому, он допускал существование варианта Страстей, в котором Иисус испытывал бы ужас перед смертью и умирал без Божественной помощи и поддержки, как можно видеть в разрешении одной из наиболее любопытных текстологических проблем Нового Завета[107].

Проблема возникает в контексте, когда все в конце концов покорится Иисусу, Сыну Человеческому. Далее в квадратные скобки заключены спорные разночтения:

Когда же (Бог) покорил ему все, то не оставил ничего непокоренным ему. Ныне же еще не видим, чтобы все было ему покорено. Но видим, что за претерпение смерти увенчан славою и честию Иисус, Который немного был унижен пред Ангелами, дабы Ему, [по благодати Божией/отдельно от Бога] вкусить смерть за всех (Евр 2:8–9).

Несмотря на то что почти во всех сохранившихся манускриптах говорится, что Иисус умер за всех «по благодати Божией» (CHARITI THEOU), некоторые источники утверждают, что он умер «отдельно от Бога» (CHORIS THEOU). Однако есть основания полагать, что именно последнее представляет собой оригинальное чтение Послания к Евреям.

Незачем вдаваться в нюансы манускриптов, содержащих чтение «отдельно от Бога»: достаточно будет сказать, что хотя оно встречается всего в двух документах X века, один из них (№ 1739) известен тем, что был переписан с копии по меньшей мере столь же древней, как наши самые ранние манускрипты. Есть и более любопытный момент: Ориген утверждает, что таким было чтение в большинстве манускриптов его времен. Находятся и другие подтверждения былой популярности этого чтения: оно встречалось в манускриптах, известных Амвросию и Иерониму, на латинском Западе, его цитировал ряд церковных авторов вплоть до XI века. Следовательно, несмотря на то что данное чтение не распространено в имеющихся у нас манускриптах, оно подкреплено значительными внешними признаками.

Переходя от внешних признаков к внутренним, невольно задумаешься о превосходстве этого малораспространенного варианта текста. Мы уже убедились, что переписчики с большей вероятностью упрощали трудные для понимания фрагменты текста, чем усложняли простые. Здесь мы имеем дело с хрестоматийным примером того же явления. Христиане первых столетий в большинстве своем считали смерть Иисуса высшим проявлением благодати Божьей. Между тем слова о смерти Иисуса «отдельно от Бога» могли быть восприняты как имеющие разный, но, как правило, негативный смысл. Поскольку переписчики вполне могли превратить одно чтение в другое, легко понять, какое из этих двух подверглось искажению.

Но было ли это изменение преднамеренным? Разумеется, сторонники более распространенного чтения («по благодати Божией») утверждают, что изменения не могли быть умышленными (в противном случае их излюбленный текст почти наверняка оказался бы модификацией). Поэтому в силу необходимости они придумали альтернативные методы, пригодные для того, чтобы объяснять *случайное* происхождение наиболее трудных чтений. Чаще всего выдвигается следующее предположение: ввиду внешнего сходства слов, о

которых идет речь (XARITI/XWRIS), переписчик по недосмотру перепутал слова «благодать» и «отдельно от».

Однако это объяснение кажется маловероятным. Неужели недобросовестный или рассеянный переписчик стал бы менять текст, вписывая слово, которое встречается в Новом Завете *реже* («отдельно от»), вместо слова, встречающегося *чаще* («благодать», как минимум в четыре раза)? Какую фразу он мог составить с большей вероятностью — ту, которая не встречается нигде в Новом Завете («отдельно от Бога»), или ту, которая содержится в нем более двадцати раз («по благодати Божией»)? Какое утверждение он записал бы с большей вероятностью, пусть даже случайно, — нелепое, привлекающее внимание, или понятное и знакомое? Разумеется, последнее: читателям свойственно по ошибке прочитывать редкие слова как распространенные и упрощать сложные, особенно если при этом их внимание рассеяно. Таким образом, даже теория небрежности говорит в пользу более редкого чтения («отдельно от Бога») как оригинального.

Среди тех, кто не считает фразу «отдельно от Бога» оригинальной, особой популярностью пользуется теория, согласно которой это чтение возникло как заметка на полях: переписчик прочел в Евр 2:8 о покорении «всего» под властью Христа, и сразу вспомнил о 1 Кор 15:27:

Потому что все покорил под ноги Его [Христа]; когда же сказано, что Ему все покорено, то ясно, что кроме Того, Который покорил Ему все [то есть сам Бог не относится к тому, что покорено Христу].

Согласно этой теории, переписчик, копировавший вторую главу Послания к Евреям, хотел, чтобы из нее тоже было ясно: когда в тексте сказано, что все будет покорено Христу, это не относится к Богу Отцу. Чтобы уберечь текст от ошибочных толкований, переписчик вписал объяснение на полях Евр 2:8 (как нечто вроде перекрестной ссылки на 1 Кор 15:27), указывая, что в мире не останется ничего, не покоренного Христу, «кроме Бога». Позднее другой невнимательный переписчик вписал этот текст в следующий стих, Евр 2:9, считая, что там его место.

Несмотря на популярность подобного объяснения, оно, пожалуй, выглядит заумным и подразумевает слишком много сомнительных действий. Не существует манускриптов, в тексте которых содержались бы оба чтения (то есть исправление на полях или в тексте стиха 8, где ему полагается быть, *наряду* с оригинальным текстом стиха 9). Более того, если переписчик решил, что эта пометка — исправление на полях, почему он нашел ее на полях рядом со стихом 8, а не со стихом 9? И наконец, если переписчик, сделавший пометку, имел в виду Первое послание к Коринфянам, почему он написал не «кроме Бога» (EKTOS THEOU — выражение, которое действительно есть в 1 Кор), а «отдельно от Бога» (CHORIS THEOU — выражение, которого нет в 1 Кор)?

Итак, чрезвычайно трудно объяснить появление фразы «отдельно от Бога», если оригинальным чтением Евр 2:9 является выражение «по благодати Божией». И все-таки если от переписчика едва ли можно ожидать слов о том, что Христос умер «отдельно от Бога», есть все причины полагать, что именно это написал автор Послания к Евреям. Ибо более редкое чтение в большей мере соответствует тексту послания с богословской точки зрения («собственные вероятности»). Во всем этом послании слово «благодать» (CHARIS) нигде не относится к смерти Иисуса или к преимуществам спасения, достигнутого в результате ее. Но оно неразрывно связано с даром спасения, который *еще* предстоит обрести верующим по милости Божьей (см. особенно Евр 4:16; также 10:29; 12:15; 13:25). Безусловно, исторически на христиан оказали большее влияние другие авторы Нового Завета, особенно Павел, который считал распятие Иисуса на кресте наивысшим проявлением Божьей благодати. Но в Послании к Евреям этот термин не употреблялся таким образом, даже если переписчики не замечали этого и считали автором Павла.

Вместе с тем заявление о том, что Иисус умер «отдельно от Бога» — загадочное, если рассматривать его в отрыве от текста, — обретает притягательный смысл, если воспринимать его в более широком литературном контексте Послания к Евреям. Хотя автор ни разу не упоминает о смерти Иисуса как о проявлении Божественной «благодати», он неоднократно подчеркивает, что Иисус умер абсолютно человеческой, постыдной смертью, полностью отрезанный от сферы, из которой прибыл — от сферы Бога; в результате его жертва была принята как полное искупление греха. Более того, Бог не вмешивается, когда Иисус терпит муки, и ничем не облегчает его боль. Например, в Евр 5:7 говорится о том, как Иисус перед смертью с сильным воплем и слезами приносит молитвы и моления Богу. В 12:2 сказано, что он вынес «посрамление» смерти не потому, что его поддерживал Бог, а потому, что надеялся на поддержку. На протяжении всего послания повторяются упоминания о человеческой боли и смерти Христа, во всех отношениях подобных боли и смерти других человеческих существ. Его агония не была облегчена особой милостью.

Однако большее значение имеет основная тема непосредственного контекста Евр 2:9, где подчеркивается, что Христос унизился пред ангелами, чтобы обрести плоть и кровь, испытать людские страдания и умереть человеческой смертью. Разумеется, было известно, что его смерть принесет спасение, но в этом отрывке не говорится ни слова о благодати Божьей, проявляющейся в искупительном труде Христа. Вместо этого в тексте основное внимание уделено христологии, сошествию Христа в бренный мир страданий и смерти. Иисус испытывает муки, будучи настоящим человеком, лишенным какой бы то ни было поддержки, на которую мог претендовать, обладая Божественной природой. Труд, начавшийся с сошествия, он завершил смертью, которой следовало произойти «отдельно от Бога».

Каким образом чтение «отдельно от Бога», которое едва ли можно объяснить как изменение, внесенное переписчиком, соответствует лингвистическим предпочтениям, слогу и богословским идеям Послания к Евреям, в то время как альтернативное чтение, «по благодати Божией», которое не вызвало бы у переписчиков никаких затруднений, не соответствует тому, что и как послание говорит о смерти Христа? По — видимому, первоначально текст Евр 2:9 гласил, что Иисус умер «отдельно от Бога» — покинутый, каким он изображен в Страстях Господних, в Евангелии от Марка.

Заключение

В каждом из трех рассмотренных случаев имеется значимый вариант текста, который играет существенную роль в толковании конкретного отрывка. Знать, что выражал Иисус — сострадание или гнев в Мк 1:41, вел ли он себя спокойно и сдержанно или терзался в Лк 22:43–44, умер ли по благодати Божьей или «отдельно от Бога» в Евр 2:9, действительно необходимо. Можно обратиться и к другим отрывкам, чтобы понять, насколько важно знать истинные слова автора, если мы хотим истолковать смысл его текста.

Но изучение текстуальной традиции Нового Завета не исчерпывается определением того, что именно написал автор. Возникает также вопрос, *почему* изменениям подверглись те или иные слова, как эти изменения повлияли на смысл текста. Исправление Священного Писания в раннехристианской церкви — предмет следующих двух глав, в которых я постараюсь показать, как переписчики, недовольные смыслом текстов Нового Завета, меняли их слова, чтобы в итоге эти тексты поддерживали ортодоксальное христианство и приобретали более выраженную направленность против еретиков, женщин, иудеев и язычников.

6. Богословские причины изменений текста

Текстология занимается не только выявлением оригинального текста. Она также изучает то, как этот текст видоизменялся со временем — и по недосмотру переписчиков, и ввиду преднамеренных исправлений. Преднамеренные изменения имеют особое значение не потому, что помогают нам понять мысль автора, а потому, что на их примере видно, как

переписчики толковали слова авторов. Зная, как переписчики меняли тексты, мы можем догадаться, каким моментам в них переписчики придавали наибольшую важность, и в итоге больше узнать об истории текстов, которые писали и переписывали на протяжении веков.

Основной тезис этой главы гласит: иногда тексты Нового Завета изменяли по богословским причинам. Это происходило каждый раз, когда переписчики, работающие над текстом, старались придать ему желаемый смысл; иногда к этому приводили богословские споры, вспыхивающие во времена переписчиков. Чтобы лучше разбираться в сути подобных изменений, необходимо иметь представление о первых веках христианства — периоде, когда в Писание было внесено наибольшее количество изменений, что произошло еще до появления «профессиональных» переписчиков.

Богословский контекст рукописного распространения текстов

Нам многое известно о христианстве II-III веков — например, о периоде между завершением работы над книгами Нового Завета и обращением в новую веру римского императора Константина, после чего, как мы уже видели, изменилось буквально все[108]. Эти два столетия были особенно богаты проявлениями богословского разнообразия в среде ранних христиан. В сущности, богословие было настолько разнообразным, что некоторые секты, именующие себя христианскими, придерживались верований и обычаев, которые большинство современных христиан ни в коем случае не сочли бы христианскими[109].

В II-III веках существовали, разумеется, и христиане, которые верили только в одного Бога, Творца всего сущего. Однако были и другие, также называвшие себя христианами, которые утверждали, что есть два разных Бога: один из Ветхого Завета (Бог гнева), другой из Нового (Бог любви и милосердия). Их считали не просто двумя разными ипостасями одного и того же Бога, а двумя разными божествами. Поразительно, но секты, верившие в это — в том числе последователи уже знакомого нам Маркиона, — утверждали, что придерживаются истинных учений Иисуса и его апостолов. Другие группы, например, христиане — гностики, считали, что богов не два, а двенадцать. Еще одни поклонялись тридцати, а некоторые были убеждены, что богов 365. И все эти секты называли себя христианскими и настаивали на истинности своих взглядов, которые проповедовали Иисус и его последователи.

Так почему приверженцы всех этих сект просто не прочитали Новый Завет и не поняли, что их взгляды неверны? Потому что никакого Нового Завета *не, было.* Безусловно, к тому времени все книги Нового Завета были написаны, но существовала также масса других книг, приписываемых ученикам Иисуса — другие евангелия, деяния, послания и апокалипсисы, разительно отличающиеся от книг, постепенно вошедших в Новый Завет. Сам Новый Завет возник из конфликтов по поводу Бога (или богов), по мере того как одна группа верующих становилась более многочисленной, чем остальные, и решала, какие книги следует включить в канонический вариант Писания. Но во II-III веках не было согласованного, общепринятого канона — как и общепринятого богословия. Зато имелось поразительное разнообразие вариантов: группы и секты отстаивали разновидности богословия на основании различных текстов, утверждая, что все они написаны апостолами Иисуса.

Одни христианские группы придерживались мнения, что наш мир сотворен Богом, другие — что истинный Бог не создавал этот мир (поскольку в нем есть зло) и тот появился в результате космической катастрофы. Представители некоторых сект утверждали, что эти писания дарованы единственным истинным Богом, другие были убеждены, что иудейские писания относятся к нижестоящему Богу иудеев, но не истинному Богу. Находились и те, кто считал Иисуса Христа единственным Сыном Божьим, обладающим и совершенно человеческой, и абсолютно Божественной природой, и те, кто называл Христа исключительно человеком, которому Божественное чуждо, и те, кто уверял, что Иисус Христос на самом деле представляет собой два существа — Божественное (Христос) и человеческое (Иисус). Приверженцы одних групп верили, что смерть Христа принесла миру спасение, других — что

смерть Христа не имела никакого отношения к спасению мира, а третьих — что Христос вообще не умирал.

Каждая из перечисленных и многих других точек зрения становилась предметом постоянных споров, диалогов, полемики в первые века существования церкви, когда христиане, обладавшие различными убеждениями, пытались доказать друг другу истинность своих представлений. В конце концов из этих споров «вышла победительницей» лишь одна группа. Она приняла решение о том, какими должны быть христианские догматы, а именно: Бог всего один — Творец; Иисус — Сын человеческий и Божий; его смерть повлекла за собой спасение и воскресение. От решения этой же группы зависело, какие книги войдут в канон Священного Писания. К концу IV века большинство христиан согласилось с тем, что в канон должны войти четыре евангелия, Деяния святых Апостолов, послания Павла, ряд других библейских книг — таких, как 1 Ин и 1 Петр, Откровение Иоанна. И кто же переписывал эти тексты? Сами представители христианских общин, христиане, которые не понаслышке знали о спорах по поводу сущности Бога, статуса иудейских писаний, природы Христа, последствий его смерти и даже участвовали в них.

Группа, считавшая, что она занимает «ортодоксальные» позиции (что буквально означает «правильная вера»), определила, во что будут верить следующие поколения христиан и что они будут читать в качестве Священного Писания. Как нам следует называть эти «ортодоксальные» взгляды в тот период, когда они еще не были преобладающим мнением всех христиан? Вероятно, наилучшим образом им подойдет название «протоортодоксальные». Иными словами, они представляют собой взгляды «ортодоксальных» христиан еще до того, как эта группа выиграла богословские споры примерно к началу IV века.

Оказывали ли эти споры влияние на переписчиков, занимающихся копированием библейских книг? В этой главе я постараюсь доказать, что такое влияние существовало. В качестве пояснения остановлюсь всего на одном аспекте богословских диспутов, продолжавшихся во II-III веках — на проблеме природы Христа. Какой природой он обладал — человеческой или Божественной? Или и той и другой? Если и той и другой, представлял ли он собой два отдельных существа — одно Божественное, другое человеческое? Или был единым существом, сочетающем в себе и Божественное и человеческое? Все эти вопросы со временем породили формулировки догматов, которые существуют по сей день и утверждают, что «единый Господь Иисус Христос» является во всей полноте и Богом и человеком. Но прежде чем были даны эти определения, возникало множество разногласий и споры по их поводу оказывали влияние на тексты Писания[110].

В качестве иллюстрации рассмотрим три области споров о природе Христа и постараемся понять, каким образом переписчики с благими (несомненно) намерениями изменяли тексты книг, впоследствии — книг Нового Завета, приводя их в большее соответствие с собственными богословскими взглядами и в меньшее — взглядами своих оппонентов. Прежде всего изучим утверждение некоторых христиан, считающих, что Иисус был человеком во всех смыслах этого слова и потому не мог обладать Божественной природой. Эту группу христиан современные ученые называют адопционистами. Я полагаю, что переписчики — христиане, выступавшие против адопционистских представлений об Иисусе, кое — где меняли тексты Писания так, чтобы подчеркнуть свою убежденность в том, что Иисус имел не только человеческую, но и Божественную природу. Такие изменения в Писании можно назвать антиадопционистскими.

АНТИАДОПЦИОНИСТСКИЕ ИЗМЕНЕНИЯ В ТЕКСТЕ

Раннехристианские адопционисты

Нам известен ряд христианских сект II-III веков, придерживавшихся адопционистских представлений о Христе. Они получили такое название потому, что их сторонники

утверждали: Иисус не имел Божественной природы, он был человеком из плоти и крови, которого Бог «усыновил» (*лат*. adopto) — как считалось, при крещении[111].

Одной из наиболее известных раннехристианских сект, придерживавшихся адопционистских взглядов, была секта иудействующих христиан евионитов (эбионитов). Мы не знаем точно, почему им дали такое название. Возможно, это самоназвание, происходящее от еврейского слова «эбион» — «бедный». Эти последователи Иисуса могли подражать его первым ученикам, оставить все, кроме своей веры, и ради спасения людей обречь себя на добровольную бедность.

Но какими бы ни были корни названия, воззрения членов секты ясно отражены в наших ранних источниках, особенно написанных противниками евионитов, считающими их еретиками. Эти последователи Иисуса были, подобно ему, иудеями, и отличались от других христиан тем, что непоколебимо верили: чтобы следовать примеру Иисуса, *необходимо* быть иудеем. Для мужчин это означало обрезание, для мужчин и женщин — соблюдение закона Моисеева, в том числе кошера, субботы и иудейских религиозных праздников.

От других христиан их отличала, в частности, убежденность в том, что Иисус — иудейский мессия. Но ввиду строго монотеистичных взглядов — веры в единого Бога — они утверждали, что сам Иисус не обладает Божественностью, что он человек, по «природе» ничем не отличающийся от остальных людей. Он родился от плотского союза его родителей, Иосифа и Марии, как рождается любой другой человек (его мать не была непорочной девой), и вырос в семье иудеев. От других людей Иисус отличался праведностью, строгим соблюдением иудейских законов, и за эту великую праведность Бог при крещении сделал его Своим Сыном: с небес раздался голос, возвещающий, что Иисус — Сын Божий. С этого момента Иисус чувствовал себя призванным исполнить миссию, предназначенную для него Богом — умереть на кресте, стать праведной жертвой за чужие грехи. И он исполнил свое предназначение, а Бог восславил эту жертву — воскресил Иисуса из мертвых и вознес его на небеса, где с тех пор он ждет, когда вернется на землю как судия.

По мнению евионитов, до своего появления на земле Иисус не существовал, не был рожден непорочной девой и не обладал Божественностью. Он был выделяющимся среди всех людей праведником, которого Бог избрал и поддерживал с ним особые отношения.

В ответ на эти адопционистские взгляды протоортодоксальные христиане утверждали, что Иисус был не «простым» человеком, а наделенным Божественностью, в некотором смысле был самим Богом. Он родился от непорочной девы, праведностью превосходил всех, так как имел иную природу, и при крещении Бог *не сделал* его Своим Сыном (путем усыновления), а просто подтвердил, что Иисус — Его Сын и был таковым всегда.

Каким образом эти споры повлияли на тексты Писания, бывшие в обращении во II-III веках — тексты, которые переписывали писцы — непрофессионалы, сами в большей или меньшей степени вовлеченные в подобную полемику? Если и существуют чтения, которые выглядят как дело рук писцов, придерживавшихся адопционистских взглядов, то их очень мало. Причина этой нехватки свидетельств неудивительна. Если адопционисты *вносили* свои представления в тексты Писания, наверняка их исправили переписчики последующих периодов, приводя в соответствие со своими более ортодоксальными убеждениями. Однако мы находим примеры текста, исправленного таким образом, чтобы он мог подтверждать ортодоксальные взгляды в спорах с адопционистами. В этих изменениях упор сделан на то, что Иисус родился от непорочной девы, а не был усыновлен при крещении и что сам он был Богом.

Антиадопционистские изменения текста

Мы уже видели одно разночтение, относящееся к этим христологическим спорам, когда рассматривали в четвертой главе исследование текста, предпринятое Веттштейном. Изучив Александрийский кодекс, ныне хранящийся в Британской библиотеке, Веттштейн определил,

что в 1 Тим 3:16, где в большинстве поздних манускриптов сказано о Христе как о «Боге, явившемся во плоти», в этом раннем манускрипте говорится о Христе, «кто явлен во плоти». На греческом языке это незначительное расхождение: оно заключается в разнице между очень похожими буквами — тэтой и омикроном (ΘΣ и ΟΣ). Поздний переписчик изменил оригинальное чтение, в результате вместо «кто» появилось слово «Бог» (явлен во плоти). Иначе говоря, текст был отредактирован так, чтобы он подчеркивал Божественность Христа. Поразительно, но то же самое исправление встречается в четырех из прочих ранних манускриптов 1 Тим: во всех переписчики изменили текст одинаково, поэтому он теперь недвусмысленно называет Иисуса «Богом». Такой вид этот фрагмент текста имел в подавляющем большинстве поздних византийских (то есть средневековых) манускриптов, в этом же виде он использовался для большинства современных переводов.

Но в самых ранних и качественных манускриптах говорится о Христе как о том, «кто» был явлен во плоти, Иисуса не называют Богом напрямую. Данное изменение стало преобладающим в средневековых манускриптах, в которые его вводили, чтобы подчеркнуть Божественность Иисуса в тексте, прежде свидетельствовавшем о ней в лучшем случае неопределенно. Это и есть пример антиадсщционистского изменения — правки текста, который должен был служить доказательством против убеждения в человеческой, а не Божественной природе Иисуса.

Еще одно антиадопционистское изменение было внесено в текст Евангелия от Луки, где говорится о ранних годах жизни Христа. В одном фрагменте нам сообщают, что, когда Иосиф и Мария взяли Иисуса в Храм и святой Симеон благословил его, «его отец и мать дивились сказанному о Нем» (Лк 2:33). Его отец? Но как мог текст назвать Иосифа отцом, если Иисус родился от непорочной девы? Неудивительно, что многие переписчики меняли текст во избежание возможных проблем: «Иосиф же и Матерь Его дивились сказанному о Нем». На текст в таком виде уже не могли ссылаться адопционисты, утверждая, что Иосиф был отцом Иисуса.

Подобное явление наблюдается несколькими стихами позднее, где сказано о визите двенадцатилетнего Иисуса в Храм. Сюжет известен: Иосиф, Мария и Иисус прибыли в Иерусалим на праздник, но когда вся семья уже возвращалась с караваном, не сразу обнаружилось, что Иисус остался в городе. Как гласит текст, «и не заметили того родители Его». Почему речь идет о родителях, если Иосиф не отец Иисуса? В ряде источников проблема «устранена»: после исправления текст выглядит как «и не заметили того Иосиф и Матерь Его». И опять через несколько стихов, когда они возвращаются в Иерусалим и повсюду ищут Иисуса, Мария спустя три дня находит его в Храме. Она упрекает: «Отец Твой и Я с великой скорбью искали Тебя». Некоторые писцы разрешили и эту проблему — на сей раз просто написав «мы с великой скорбью искали Тебя».

Одно из наиболее интригующих антиадопционистских разночтений в наших манускриптах содержится там, где его меньше всего ожидаешь увидеть — в рассказе о том, как Иоанн крестил Иисуса: многие адопционисты утверждали, что именно в этот момент Бог избрал Иисуса Своим приемным Сыном. В Евангелиях от Луки и Марка при крещении Иисуса разверзаются небеса и Дух в виде голубя нисходит на Иисуса, а с небес слышится глас. Но в манускриптах Евангелия от Луки даны разные указания насчет того, чей это был глас. Согласно большинству наших источников, он произносит те же слова, что и в Евангелии от Марка: «Ты Сын Мой возлюбленный; в Тебе Мое благоволение!» (Мк 1:11; Лк 3:22). Но в одном раннем греческом манускрипте и в нескольких латинских глас говорит нечто совсем иное: «Ты Сын Мой, сегодня Я родил тебя». *Сегодня* Я родил тебя! Разве не значит это, что день крещения и был днем, когда Иисус стал Сыном Божьим? Разве не могли адопционисты воспользоваться этим текстом, указывая, в какой момент Бог признал Иисуса Своим Сыном? Это разночтение представляет такой интерес, что мы рассмотрим его подробнее — как иллюстрацию к трудностям, с которыми сталкиваются текстологи.

Первый из вопросов, на которые предстоит дать ответ, звучит так: какая из двух форм текста является первоначальной, а какая — более поздним изменением? В подавляющем большинстве греческих манускриптов содержится первое чтение («Ты Сын Мой возлюбленный; в Тебе Мое благоволение!»), следовательно, возникает искушение признать второй вариант изменением. Проблему в данном случае представляет то, что этот стих процитирован множеством ранних отцов церкви, причем это было сделано раньше, чем переписаны упомянутые манускрипты. В II-III веках этот текст цитировали повсюду — в Риме, Александрии, Северной Африке, Палестине, Галлии, Испании. И почти во всех этих случаях приводится *другая* форма текста — «Ты Сын Мой, сегодня Я родил тебя».

Более того, в параллельном отрывке Евангелия от Марка содержится *менее вероятный* вариант текста. Как мы уже видели, обычно переписчики старались согласовать тексты, а не уничтожить эту согласованность; следовательно, отличающаяся форма текста из Евангелия от Марка с большей вероятностью является оригиналом Евангелия от Луки. Эти доводы позволяют предположить, что реже встречающееся чтение — «Ты Сын Мой, сегодня Я родил тебя» — на самом деле присутствовало в оригинале и что его изменили переписчики, настороженные его адопционистским характером.

Но некоторые ученые пришли к противоположному выводу, утверждая, что в сцене крещения у Луки глас не мог произносить «Ты Сын Мой, сегодня Я родил тебя», поскольку к этому моменту повествования в Евангелии от Луки *уже* стало ясно, что Иисус — Сын Божий. Так, в Лк 1:35 еще до рождения Иисуса ангел Гавриил объявляет матери Иисуса, что «Дух Святый найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим». Иначе говоря, для самого Луки Иисус был Сыном Божьим уже при рождении. Этот довод опровергал утверждение, согласно которому Иисус стал Сыном Божьим при крещении — следовательно, более распространенное чтение «Ты Сын Мой возлюбленный; в Тебе Мое благоволение!» является, вероятно, оригинальным.

Эта цепочка рассуждений, на первый взгляд столь убедительная, представляет лишь одно затруднение: в ней упущено типичное для Луки (не только в евангелии, но и во втором томе его трудов, в Деяниях) упоминание о предназначении Иисуса. Вспомним, например, что Лука говорит об Иисусе как «мессии» (это слово на древнееврейском соответствует греческому термину «Христос»). Согласно Лк 2:11, Иисус родился как Христос, но в одном из отрывков Деяний сказано, что Иисус должен стать Христом при крещении (Деян 10:37–38); в другом отрывке Лука утверждает, что Иисус стал Христом, когда воскрес (Деян 2:38). Как могут быть верными все эти утверждения? По — видимому, Луке было важно подчеркнуть ключевые моменты жизни Иисуса, и эти акценты имели чрезвычайно большое значение для отождествления Иисуса (то есть как Христа). То же самое справедливо для представлений Луки об Иисусе как о Господе. О нем говорится как о родившемся Господе в Лк 2:11; его при жизни называют Господом в Лк 10:1, но в Деян 2:38 указано, что он *станет* Господом, только когда воскреснет.

Для Луки отождествление Иисуса как Господа, Христа и Сына Божьего имеет большое значение. Но время, в которое оно происходило, явно не играет столь же важной роли. Иисус действительно является всем перечисленным в решающие моменты своей жизни — например, при рождении, крещении и воскресении.

Значит, можно сделать вывод, что первоначально в описанном Лукой крещении Иисуса глас с небес объявил: «Ты Сын Мой, сегодня Я родил тебя». Вероятно, Лука не предполагал адопционистского толкования этих слов, так как уже указал, что Иисуса родила непорочная дева (в главах 1–2). Но христиан последующих времен текст Лк 3:22 мог поразить возможным подтекстом, так как он выглядел пригодным для адопционистских толкований. Чтобы предотвратить подобное восприятие текста, ряд протоортодоксальных переписчиков внес в текст изменения, приводя его в полное соответствие с текстом Мк 1:11. Теперь глас уже не заявляет, что Иисус рожден Богом, а просто подтверждает: «Ты Сын Мой

возлюбленный; в Тебе Мое благоволение!» Словом, мы имеем дело с еще одним антиадопционистским изменением текста

***

Эту часть дискуссии мы завершим рассмотрением третьего подобного случая правки. Как и 1 Тим 3:16, она связана с текстом, который переписчик изменил, чтобы недвусмысленно указать: Иисуса следует воспринимать как Бога. Этот отрывок содержится в Евангелии от Иоанна, которое в большей мере, чем другие евангелия, вошло в Новый Завет с уже имеющимся указанием на Божественную природу Иисуса (см., например, Ин 8:58; 10:30; 20:28). Это отождествление особо примечательным способом осуществлено в отрывке, оригинал которого вызвал бурные споры.

Первые восемнадцать стихов Евангелия от Иоанна иногда называют прологом. Именно здесь Иоанн упоминает о «Слове Божием», которое было «в начале у Бога» и «было Бог» (стихи 1–3). Этим Словом Бог создал все сущее. Более того, это Божественный способ поддержания связи с миром; с помощью Слова Бог являет себя людям. Нам объясняют, что однажды «Слово стало плотию и обитало с нами». Другими словами, собственное Слово Бога превратилось в человеческое существо (стих 14). И этим человеческим существом был «Иисус Христос» (стих 17). Следовательно, согласно таким представлениям, Иисус Христос — «воплощение» Слова Божьего, которое было у Бога в начале, само было Богом, и «все чрез Него начало быть».

Пролог заканчивается поразительными словами, известными нам в двух вариантах: «Бога не видел никто никогда; *единородный* Сеян (*единый* Бог), сущий в недре Отчем, Он явил» (стих 18).

Текстологическая проблема возникает при отождествлении этого «единородного». Как следует воспринимать его — как «единого Бога, сущего в недре Отчем», или как «единородного Сына, сущего в недре Отчем»? Надо отметить, что первое чтение содержится в самых ранних манускриптах, которые обычно считаются наилучшими и принадлежат к текстам александрийского типа. Странно другое: то, что это чтение редко встречается в манускриптах, никак не относящихся к Александрии. Могло ли это чтение быть созданным переписчиками в Александрии и популяризовано там? Если да, этим объяснилось бы содержание в подавляющем большинстве манускриптов другого чтения, в котором Иисус назван не «единым Богом», а «единородным Сыном».

Есть и другие причины полагать, что верным является это последнее чтение. Выражение «единородный Сын» (иногда его ошибочно переводят как «единственный рожденный Сын») встречается в Евангелии от Иоанна несколько раз (см. Ин 3:16, 18); но больше нигде о Христе не говорится как о «едином Боге». Более того, что могли *подразумевать* подобные слова о Христе? Греческое «единый» означает «единственный в своем роде», так можно назвать только то, чему нет равных. Выражение «единый Бог» должно относиться к самому Богу Отцу, в противном случае Он не будет единым. Но если оно относится к Отцу, каким образом оно может относиться к Сыну? Если принять во внимание то, что гораздо чаще в Евангелии от Иоанна встречается (и понятнее звучит) выражение «единородный Сын», по — видимому, этот текст и был первоначально записан как Ин 1:18. Сами по себе эти представления о Христе весьма возвышенны — он «единородный Сын, сущий в недре Отчем». Он тот, кто объясняет Бога всем и каждому.

Но очевидно, некоторые переписчики — скорее всего, в Александрии — остались недовольны даже этими возвышенными представлениями о Христе и подчеркнули их, изменив текст. Христос стал не просто единственным Сыном Бога, но и самим единым Богом! Следовательно, это еще одно антиадопционистское изменение, внесенное в текст протоортодоксальными переписчиками II века.

Антидокетические изменения текста

Раннехристианские докеты

Богословских взглядов, полностью противоположных взглядам иудействующих христиан евионитов, а также их адопционистской христологии, придерживались христианские секты докетов[112]. Это название происходит от греческого слова DOKEO, означающего «казаться», «выглядеть». Докеты верили, что Иисус не был человеческим существом из плоти и крови — они считали его природу Божественной и только Божественной, он лишь «казался», или «выглядел», человеческим существом — чтобы ощущать голод, жажду и боль, истекать кровью и умирать. Поскольку Иисус был Богом, он не мог на самом деле быть человеком. Он просто сошел на землю в человеческом облике.

Вероятно, самым известным докетом в первые века христианства был философ и проповедник Маркион. Нам многое известно о нем, потому что отцы протоортодоксальной церкви, такие, как Ириней и Тертуллиан, считали его взгляды представляющими подлинную угрозу и поэтому пространно опровергали их. В частности, мы располагаем пятитомным трудом Тертуллиана «Против Маркиона», в котором подробно разбираются и подвергаются нападкам представления Маркиона о вере. Из этого полемического трактата можно сделать вывод об особенностях взглядов Маркиона.

Как мы уже видели[113], Маркион, по — видимому, развивает учение апостола Павла, которого считает истинным последователем Иисуса. В некоторых письмах Павел проводит различие между законом и евангелиями, утверждая, что человек оправдан пред Богом по вере Христовой, а не потому, что он соблюдает иудейские законы. С точки зрения Маркиона, это различие между Благой вестью Христа и Моисеевым законом было абсолютным настолько, что Бог, даровавший закон, никак не мог быть тем же, который даровал спасение во Христе. Иными словами, это два разных божества. Бог Ветхого Завета сотворил мир, сделал Израиль своим народом избранным и дал ему строгий закон. Когда люди нарушают закон (как делают они все), он карает их смертью. Иисус явился от высшего Бога, был послан, чтобы спасти народ от гнева Бога иудеев. Поскольку он не принадлежит этому Богу, сотворившему материальный мир, очевидно, Иисус не является частью материального мира. Следовательно, это означает, что он в действительности не мог родиться, не имел тела из плоти и крови, не мог истекать кровью и не мог по — настоящему умереть. Все это лишь видимость. Но поскольку Иисус выглядел умирающим — и казался идеальной жертвой, — Бог иудеев принял его смерть в уплату за грехи. Все, кто верит в нее, будут спасены от этого Бога.

Такие протоортодоксальные авторы, как Тертуллиан, упорно выступали против подобных богословских выводов и утверждали, что если бы Христос не был человеком, он не мог бы спасти других людей; если бы он не пролил кровь, его кровь не принесла бы спасения, если бы он не умер по — настоящему, его «видимая» смерть была бы бесполезна. Тертуллиан и другие строго придерживаются убеждения, что Иисус — обладающий Божественной природой (вопреки словам евионитов и других адопционистов) — был тем не менее истинным человеком. Он имел плоть и кровь, мог чувствовать боль, истекал кровью, действительно умер и на самом деле телесно воскрес из мертвых, а затем вознесся в теле на небеса, где ждет, чтобы физически вернуться во славе.

Антидокетические изменения текста

Споры по поводу докетической христологии оказали влияние на переписчиков, которые копировали книги, со временем вошедшие в Новый Завет. В качестве примера я рассмотрю четыре текстовых разночтения в последних главах Евангелия от Луки: как мы знаем, оно было единственным, которое Маркион включил в состав канонических писаний[114].

Сначала обратимся к отрывку, который мы уже изучали в главе 5 — рассказу о «кровавом поте» Иисуса. Как мы видели, стихов, о которых идет речь, скорее всего не было в оригинале Евангелия от Луки. Вспомним, что в отрывке описаны события, произошедшие

непосредственно перед взятием Иисуса под стражу, когда он оставляет учеников, чтобы помолиться, и просит пронести мимо него чашу страданий, но вместе с тем говорит, что на все воля Божья. Затем в некоторых манускриптах идут стихи, представляющие собой предмет спора: «Явился же Ему Ангел с небес и укреплял Его. И находясь в борении, прилежнее молился; и был пот Его, как капли крови, падающие на землю» (стихи 43–44).

В пятой главе я утверждал, что стихи 43–44 нарушают структуру этого отрывка Евангелия от Луки, которая без них представляет собой хиазм, приковывающий внимание к молитве Иисуса об исполнении воли Божьей. Кроме того, я указал, что эти стихи содержат богословские идеи, разительно отличающиеся от остальных, изложенных Лукой в рассказе о Страстях Господних. Повсюду в тексте Иисус спокоен, он владеет ситуацией. По сути дела, Лука изменил себе, *исключив* из повествования любые упоминания о муках Иисуса. Следовательно, эти стихи не просто исчезли из важных ранних источников — они идут вразрез с изображением встречающего смерть Иисуса, характерным для других отрывков Евангелия от Луки.

Но зачем же тогда переписчики добавили их? Мы в состоянии ответить на этот вопрос. Примечательно, что на эти стихи трижды ссылаются протоортодоксальные авторы середины — конца II века (Иустин Мученик, Ириней из Галлии, Ипполит Римский), и еще более интригующим выглядит тот факт, что каждый раз эти упоминания делались в стремлении опровергнуть домыслы об Иисусе как ненастоящем человеке. То есть глубокие страдания, которые испытывает Иисус согласно этим строкам, были предъявлены как доказательство его человеческой природы, его способности мучиться, подобно остальным людям. Так, например, раннехристианский апологет Иустин после замечания, что «пока он молился, его пот падал на землю, словно капли крови», утверждает: это доказательство того, «что Отец повелел, чтобы его Сын претерпел такие муки ради нашего спасения», поэтому нам «не следует считать, что он, будучи Сыном Божиим, не чувствовал, что происходит с ним и какие страдания ему причиняют»[115].

Иными словами, Иустин и его протоортодоксальные сторонники понимали, что эти строки служат ярким, наглядным свидетельством тому, что Иисус не просто «казался» человеком: он действительно был человеком во всех смыслах этого слова. Следовательно, вполне вероятно такое объяснение: если, как мы уже видели, эти стихи не входили в оригинал Евангелия от Луки, их добавили с антидокетическими целями, так как они прекрасно изображали истинную человеческую природу Иисуса.

***

Протоортодоксальным христианам было важно подчеркнуть, что Христос был настоящим человеком из плоти и крови, поскольку именно принесение в жертву его плоти и пролитие его крови обеспечило спасение — не видимое, а подлинное. Еще одно разночтение в повествовании Луки о последних часах жизни Иисуса делает акцент на этой подлинности. Оно содержится в тексте о Тайной вечере Иисуса с учениками. В одном из самых ранних греческих манускриптов и в нескольких латинских источниках мы читаем:

И взяв чашу и благодарив, сказал: примите ее и разделите между собою; ибо сказываю вам, что не буду пить от плода виноградного, доколе не придет Царствие Божие. И взяв хлеб и благодарив, преломил и подал им, говоря: сие есть Тело Мое. И вот, рука предающего Меня со Мною за столом (Лк 22:17–19).

Но в большинстве манускриптов есть дополнение к тексту, которое прозвучит знакомо для многих читателей Библии, поскольку оно вошло почти во все современные переводы. Иисус говорит «сие есть Тело Мое» и продолжает «которое за вас предается; сие творите в Мое воспоминание», а про чашу после вечери добавляет «сия чаша есть новый завет в Моей Крови, которая за вас проливается».

Это знакомые слова «установления» вечери Господней, в очень похожем виде известные по Первому посланию к Коринфянам (1 Кор 11:23–25). Несмотря на всю их известность, есть веские основания считать, что они не входили в оригинал Евангелия от Луки, а были вставлены в него, чтобы подчеркнуть, что «ломимое» тело Иисуса и пролитая кровь были преданы «за вас» и принесли спасение. Прежде всего, трудно объяснить, зачем переписчикам понадобилось *опускать* эти стихи, если они входили в оригинал Луки (к тому же здесь нет, к примеру, гомеотелевтона, которым можно было бы объяснить упущение), тем более потому, что именно они поясняют текст и придают ему гладкость. После исключения этих стихов большинству читателей текст представляется несколько усеченным. Возможно, непривычный усеченный вариант (без данных строк) побудил переписчиков добавить эти стихи.

Более того, следует отметить, что стихи не отражают представления самого Луки о смерти Иисуса. Поразительная — и поначалу способная показаться странной — особенность описания смерти Иисуса, сделанного Лукой, заключается в том, что он *нигде и никогда* не указывает, что сама смерть принесет спасение от грехов. Нигде во всем двухтомном труде Луки (Евангелии и Деяниях) не сказано, что Иисус умер «за вас». В тех двух случаях, когда в источнике, которым пользовался Лука (Евангелии от Марка), указано, что спасение принесла смерть Иисуса (Мк 10:45; 15:39), Лука *изменил* вид текста (или сократил его). Иначе говоря, Лука придерживался других представлений о том, каким именно образом смерть Иисуса приводит к спасению, нежели Марк (и Павел, и другие раннехристианские авторы).

Взгляды Луки легче понять, если изучить его слова в Книге Деяний, где апостолы произносят речи, чтобы обратить слушателей в веру. Но ни в одной из этих речей апостолы не указывают, что смерть Иисуса служит искуплением грехов (см., например, главы 3, 4, 13). Это не значит, что смерть Иисуса не имеет значения. Она *чрезвычайно* важна для Луки — но не в качестве искупления. Смерть Иисуса — вот что заставляет людей осознать свою вину перед Богом (так как он умер, несмотря на безвинность). Признав свою вину, люди обращаются к Богу с покаянием, и тогда Он прощает им грехи.

Иначе говоря, смерть Иисуса, с точки зрения Луки, побуждает к покаянию, а уже это покаяние приносит спасение. Но только не в спорных стихах, отсутствующих в некоторых ранних источниках: в них смерть Иисуса изображена как искупление «за вас».

По — видимому, этих стихов не было в оригинальном тексте Евангелия от Луки. Тогда почему же их добавили? В поздних спорах с Маркионом Тертуллиан подчеркивает:

Иисус достаточно ясно заявил, что он подразумевает под хлебом, когда назвал этот хлеб своим телом. Подобно этому, упоминая о чаше и заключая новый завет, скрепленный его кровью, он подтверждает подлинность существования своего тела. Ибо кровь не может принадлежать телу, которое не является телом из плоти. Таким образом, из свидетельства плоти следует доказательство тела, а доказательством плоти служит свидетельство крови (Против Маркиона, 4, 40).

Похоже, эти стихи были добавлены для того, чтобы подчеркнуть, что Иисус обладал настоящим телом и плотью, которые принес в жертву ради людей. Если этот акцент сделан не самим Лукой, то наверняка протоортодоксальными переписчиками, которые изменили текст Евангелия от Луки, чтобы опровергать положения христологии докетов — например, выдвинутые Маркионом[116].

***

Еще один стих, который выглядит вставленным в Евангелие от Луки протоортодоксальными переписчиками, — Лк 24:12, события которого происходят вскоре после воскресения Иисуса из мертвых. Несколько последовательниц Христа отправились к гробу, обнаружили, что Христа в нем нет, и узнали, что он воскрес. Женщины вернулись,

рассказали о случившемся ученикам, но те не поверили их «пустым словам». Далее во многих манускриптах следует отрывок 24:12:

Но Петр встав побежал ко гробу, и наклонившись увидел только пелены лежащие, и пошел назад, дивясь сам в себе происшедшему.

Есть весьма весомые основания полагать, что этот стих не входил в оригинал Евангелия от Луки. В нем содержится множество стилистических особенностей, которых нет больше нигде у Луки, в том числе большинство значимых слов текста — например, «наклонившись» и «пелены» (ранее для описания погребального одеяния Иисуса используется другое слово). Более того, трудно понять, кому могло понадобиться исключать этот стих, если он с самого начала входил в евангелие (здесь, как и в предыдущем случае, нет гомеотелевтона и т. п., чтобы объяснить им случайное упущение). Как заметили многие читатели, этот стих очень похож на вывод из фрагмента Евангелия от Иоанна (20:3-10), где Петр и «другой ученик» поспешили к гробу и обнаружили, что он пуст. Могло ли случиться так, что кто-то добавил подобное упоминание в Евангелие от Луки, только в сжатой форме?

Если да, это удивительное дополнение, поскольку оно замечательно подкрепляет протоортодоксальное положение, что Иисус был не просто подобием иллюзии, а имел настоящее материальное тело. Более того, это признано самим старшим апостолом Петром. Таким образом, вместо того чтобы представить рассказ о пустом гробе в виде «пустых слов» не заслуживающих доверия женщин, текст показывает, что случившееся не просто правдоподобно — это чистая правда, подтвержденная не кем иным, как Петром (он не просто заслуживает доверия — он *мужчина*). Еще важнее то, что стих подчеркивает физический характер воскресения, так как в гробе осталось материальное доказательство этого воскресения: пелены, в которые было завернуто тело Иисуса. Произошло телесное воскресение настоящего человека. Важность этого момента опять-таки подчеркивается у Тертуллиана:

Итак, если отрицать смерть [Христа] из-за отрицания у него плоти, значит, нет никакой уверенности в его воскресении. Ибо он не воскресал по той же причине, по которой не умирал, поскольку не имел настоящей плоти, с которой происходит как смерть, так и воскресение. Подобно этому, если отрицается воскресение Христа, значит, уничтожено и наше («Против Маркиона», 3, 8).

Христос должен был иметь настоящее тело из плоти, которое могло по — настоящему, физически воскреснуть из мертвых.

¶***

Иисус не только претерпел физические страдания и смерть, а затем — телесное воскресение: с точки зрения протоортодоксов, он также был физически вознесен на небеса. Последнее из разночтений, которое мы рассмотрим, содержится в конце Евангелия от Луки, после описания воскресения, но относится к тому же дню. Иисус в последний раз беседует со своими последователями, а затем начинает отдаляться от них:

И когда благословлял их, стал отдаляться от них. Они поклонились Ему и возвратились в Иерусалим с великой радостью (Лк 24:51–52).

Но интересно отметить, что в некоторых самых ранних источниках — в том числе в Синайском кодексе, манускрипте александрийского типа — у этого текста есть дополнение[117]. После слов «стал отдаляться от них» в этих манускриптах добавлено «и возноситься на небо». Это существенное дополнение, поскольку оно подчеркивает телесность Иисуса в момент вознесения (в отличие от туманного «стал отдаляться»). В частности, этот вариант занимателен тем, что тот же автор, Лука, в Книге Деяний *вновь* рассказывает о вознесении Иисуса на небеса, но напрямую указывает, что оно произошло через «сорок дней» после воскресения (Деян 1:1-11).

Именно поэтому трудно поверить, что Лука написал фразу из Лк 24:51, о которой идет речь — поскольку он никак не мог считать, что Иисус вознесся на небеса уже в день воскресения, если в начале второй книги Лука сам указывает, что вознесение произошло через сорок дней. Обратим также внимание на то, что ключевое слово, переведенное как «стал возноситься», больше не встречается нигде в Евангелии от Луки или в Деяниях.

Зачем кому-то могло понадобиться добавлять к тексту эти слова? Нам известно, что протоортодоксальные христиане стремились подчеркнуть реальный, физический характер отдаления Иисуса от земли: Иисус покинул ее телесно и телесно же вернется, принеся с собой телесное спасение. Этот аргумент они выдвигали в спорах против докетов, считающих все перечисленное только видимостью. Возможно, переписчик, участвовавший в этой полемике, изменил текст, чтобы подкрепить свою точку зрения.

Антисепарационистские изменения текста

Раннехристианские сепарационисты

Третьим источником волнений для протоортодоксальных христиан II-III веков были христианские секты, которые считали Христа не только человеком (подобно адопционистам) и не только божеством (подобно докетам), а сразу двумя существами — полностью человеческим и абсолютно Божественным[118]. Такую христологию можно назвать «сепарационистской», так как ее сторонники делили Иисуса Христа на человека Иисуса (самого настоящего человека) и Божественного Христа (обладателя настоящей Божественности). Согласно большинству сторонников этих взглядов, в человека Иисуса временно вселилось Божественное существо Христос, благодаря которому человек совершал чудеса и распространял свое учение, но перед смертью Христос покинул Иисуса, поэтому распятие он претерпел в одиночестве.

Эта сепарационистская христология наиболее распространена среди христиан, которых принято называть гностиками[119]. Термин «гностицизм» происходит от греческого слова «гнозис» (знание). Он применяется к самым разным раннехристианским сектам, которые считали, что для спасения особенно важны тайные знания. Согласно взглядам большинства этих групп, материальный мир, в котором мы живем, не был создан единым истинным Богом. Он возник в результате катаклизма в Божественных владениях, при котором одно из множества Божественных существ было по какой-то таинственной причине изгнано из небесных сфер; при его падении возник материальный мир, созданный низшим божеством, которое захватило высшее божество и заточило его в человеческих телах на земле. Таким образом, в некоторых людях заключена Божественная искра, им необходимо знать правду, кто они, откуда пришли, как попали сюда и как могут вернуться. Постижение этой истины приведет их к спасению.

Эта истина состоит из тайных учений, таинственных «знаний» («гнозис»), которые может передать только Божественное существо из высших сфер. Для христиан — гностиков Христос — Божественный вестник истины о спасении; во многих гностических учениях Христос вошел в человека Иисуса при крещении, дал ему силу для служения, а в конце этого служения покинул Иисуса и оставил его умирать на кресте. Вот почему Иисус воскликнул: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» Для гностиков Христос в буквальном смысле слова оставил Иисуса, покинул его. Но после смерти Иисус был воскрешен из мертвых в награду за преданность и продолжал служить орудием для передачи ученикам тайных истин, способных привести к спасению.

Протоортодоксальные христиане считали подобные учения оскорбительными почти во всем. Для них материальный мир был не средоточием зла, возникшим в результате космического катаклизма, а благим творением единого истинного Бога. Для них путь к спасению — вера в смерть и воскресение Христа, а не изучение тайного гнозиса, объясняющего истинное положение человека. И что самое важное для наших нынешних

целей, для них Иисус Христос был не двумя существами, а одним, наделенным и Божественной, и человеческой природой одновременно.

Антисепарационистские изменения текста

Споры по поводу сепарационистской христологии сыграли определенную роль в традициях передачи текстов, вошедших в Новый Завет. Мы уже видели это на примере одного чтения, которое рассматривали в пятой главе, Евр 2:9, — в нем Иисус, как сказано в оригинальном тексте послания, умер «отдельно от Бога». Мы убедились, что большинство переписчиков признавали тот вариант чтения, который указывал, что Христос умер «по благодати Божией», хотя ничего подобного автор оригинала не писал. Но мы не затрагивали вопрос, почему переписчики могли счесть оригинальный текст потенциально опасным и, следовательно, нуждающимся в правке. Теперь же, коротко познакомившись с представлениями гностиков о Христе, мы можем понять сущность этих изменений в тексте. Согласно сепарационистской христологии, Христос и вправду умер «отдельно от Бога»: пребывающая в нем Божественная сущность покинула его на кресте, поэтому Иисус умер в одиночестве. Понимая, что этот текст может служить подтверждением еретических взглядов, христианские переписчики внесли в него простое, но многозначительное изменение. Теперь вместо того, чтобы указывать, что смерть Иисуса произошла отдельно от Бога, текст утверждает, что эта смерть случилась «по благодати Божией». Следовательно, это антисепарационистское изменение.

Второй любопытный пример того же явления содержится именно там, где и следовало ожидать — в евангельском описании распятия Иисуса. Как я уже упоминал, в Евангелии от Марка Иисус хранит молчание на протяжении всего процесса распятия. Воины распинают его, прохожие и первосвященники высмеивают, над ним издеваются даже распятые вместе с ним, но он не произносит ни слова — только в самом конце, чувствуя приближение смерти, Иисус выкрикивает слова из Пс 21: «Элои, Элои! ламма савахфани?», что значит: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мк 15:34).

Интересно отметить, что, согласно протоортодоксальному автору Иринею, Евангелие от Марка предпочитали те, «кто отделял Иисуса от Христа» — то есть гностики, сторонники сепарационистской христологии[120]. У нас есть веские основания полагать, что некоторые гностики воспринимали последние слова Иисуса буквально, как знак, что в какой-то момент Божественный Христос покинул Иисуса (поскольку Божественность не в состоянии быть смертной). Эти свидетельства исходят из гностических документов, указывающих на значение последних мгновений жизни Иисуса. Например, в апокрифическом Евангелии от Петра, которое считали содержащим идеи сепарационистской христологии, эти же слова процитированы несколько иначе: «Сила моя, сила, ты оставила меня!» Еще примечательнее гностический текст, известный под названием Евангелия от Филиппа, в котором процитирован этот же стих и ему дано сепарационистское толкование:

Боже мой, Боже мой, для чего, Господи, ты меня оставил? — Он сказал это на кресте, ибо там он был отделен.

Протоортодоксальне христиане знали об этих евангелиях и о том, как трактовался в них кульминационный момент распятия Иисуса. Поэтому почти неудивительно, что текст Евангелия от Марка некоторые переписчики изменили так, чтобы избежать гностических объяснений. В одном греческом манускрипте и нескольких латинских Иисус издает не традиционный «вопль оставления» из Пс 21, а восклицает: «Боже мой, Боже мой, для чего ты осмеял меня?»

При таком изменении текста получается любопытное чтение — особенно подходящее для данного литературного контекста. Как уже указывалось, почти все в этом эпизоде насмехались над Иисусом — и первосвященники, и прохожие, и оба разбойника. А при таком

варианте чтения выходит, что даже *сам* Бог осмеял Иисуса. В отчаянии Иисус испускает громкий крик и умирает. Это яркая сцена, исполненная пафоса.

Тем не менее данное чтение не является оригинальным, поскольку отсутствует почти во всех самых ранних и качественных источниках (в том числе текстах александрийского типа), а также потому, что не соответствует словам на арамейском, которые произносит Иисус («ламма савахфани» — «почему ты меня оставил», а не «почему ты меня осмеял»).

Зачем же переписчики изменили этот текст? Ответ ясен, если вспомнить, каким полезным аргументом он мог стать для сепарационистской христологии. Протоортодоксальные переписчики позаботились о том, чтобы этим текстом не могли воспользоваться против них противники — гностики. Они внесли важное и уместное по контексту изменение, в итоге вместо того, чтобы покинуть Иисуса, Бог осмеял его.

В качестве последнего примера чтений такого рода, призванных противостоять сепарационистской христологии, рассмотрим отрывок из 1 Ин. В самой ранней форме текст 4:2–3 гласит:

Духа Божия (и духа заблуждения) узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога; а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста.

Это ясный и недвусмысленный отрывок: только тот, кто признает, что Иисус пришел во плоти (в противоположность, допустим, взглядам докетов), принадлежит Богу; тот же, кто не признает это, — противник Христа (антихрист). Но во второй половине этого отрывка присутствует любопытное разночтение. Вместо указания на тех, кто «не исповедует Иисуса», несколько источников ссылаются на тех, кто «отпускает Иисуса». Что значит «отпускать Иисуса», и как могло появиться в некоторых манускриптах такое разночтение?

Для начала подчеркну, что манускриптов, в которых оно встречается, *не очень много*. Из греческих источников оно содержится только на полях одного манускрипта X века (№ 1739). Но как мы уже видели, это примечательный манускрипт, так как он, видимо, был скопирован с рукописи IV века, а в его пометках на полях значатся имена отцов церкви, приводящих различные чтения для некоторых фрагментов текста. В нашем конкретном случае пометка на полях указывает, что чтение «отпускает Иисуса» было известно нескольким отцам церкви конца II и начала III веков — Иринею, Клименту и Оригену. Более того, оно же присутствует в Вульгате. Помимо всего прочего, это доказывает, что данный вариант пользовался популярностью в те времена, когда протоортодоксальные христиане вели полемику с гностиками по христологическим вопросам.

Тем не менее этот вариант нельзя считать оригинальным ввиду его узкой распространенности — его нет ни в одном из наиболее ранних и качественных манускриптов (в сущности, нет и ни в одном греческом, если не считать этой пометки на полях). Но зачем тогда христианскому переписчику понадобилось вносить это изменение? По — видимому, оно должно было послужить «библейским орудием» против сепарационистской христологии, в которой Иисус и Христос представляют собой обособленные существа, или, как гласит данное чтение, Иисус «отпущен» от Христа. Как утверждает чтение, всякий, кто придерживается подобных взглядов, не от Бога, а является, в сущности, антихристом. Следовательно, мы опять имеем дело с вариантом текста, возникшим в контексте христологической полемики II-III веков.

Заключение

Одним из факторов, влияющих на изменение текста переписчиками, был исторический контекст, в котором происходили эти события. Переписчики — христиане II-III веков участвовали в спорах и конфликтах тех времен, иногда вся эта полемика оказывала действие на воспроизведение текстов, из-за которых разгоралась. Иначе говоря, переписчики иногда меняли тексты с тем расчетом, чтобы они подтверждали их религиозные убеждения.

Это явление нельзя назвать негативным, поскольку можно предположить, что большинство переписчиков, менявших тексты, делали это либо полубессознательно, либо с благими намерениями. Тем не менее тексты изменялись, вместо одних слов в них появлялись совершенно другие, и эти измененные слова неизбежно влияли на толкование текстов более поздними читателями. К числу причин подобных изменений относятся богословские споры II-III веков, поскольку переписчики нередко правили тексты, имея в виду адопционистскую, докетистскую и сепарационистскую христологии, которые в то время боролись за лидирующее положение.

Существовали и другие исторические факты, в меньшей мере связанные с богословскими спорами и в большей — с социальными конфликтами тех времен, в том числе возникающими вокруг роли женщин в раннехристианской церкви, противостояния иудеев и христиан, защиты христиан от нападок оппонентов — язычников. В следующей главе мы выясним, какое влияние эти социальные конфликты оказали на ранних переписчиков, копировавших тексты Писания за столетия до того, как этой работой занялись профессиональные писцы.

7. Социальные сферы текста

Вероятно, можно с полным правом назвать переписывание раннехристианских текстов в общем и целом «консервативным» процессом. Переписчики, будь то дилетанты первых веков или профессионалы Средневековья, стремились сохранить, «законсервировать» текстовые традиции, которые передавали. Их главной целью было не изменить их, а сберечь для себя и своих преемников. Несомненно, большинство переписчиков были преданы своему делу и добросовестно следили, чтобы воспроизводимые ими тексты в точности соответствовали наследию предыдущих поколений.

Тем не менее в раннехристианские тексты вносились изменения. Иногда — довольно часто — переписчики делали непреднамеренные описки, грамматические ошибки, перескакивали со строчки на строчку, путали предложения, а иногда — умышленно меняли текст, вносили в него «поправки», представлявшие собой, по сути дела, искажение слов автора. В предыдущей главе мы рассмотрели одну из разновидностей преднамеренных изменений, связанных с богословскими спорами II-III веков, — к этому периоду относится большинство изменений в текстовой традиции. Мне бы не хотелось создавать превратное впечатление, что каждый переписчик вносил богословские изменения в текст всякий раз, когда садился копировать тот или иной отрывок. Хотя это происходило от случая к случаю, но оказывало значительное влияние на текст.

Теперь мы обратимся к другим контекстуальным факторам, которые в некоторых случаях приводили к изменениям в тексте. В частности, мы рассмотрим три вида споров, очевидных в раннехристианских общинах: внутренние, о роли женщин в церкви, и две разновидности внешних — с евреями, не относящимися к христианам, а также с враждебно настроенными язычниками. Благодаря примерам мы убедимся, что в каждом из этих случаев споры играли свою роль в распространении текстов, которые переписчики (также участвовавшие в спорах) воспроизводили для своих общин.

Женщины и тексты Писания

Споры о роли женщин в церкви не играли главной роли в распространении текстов Нового Завета, но оказали влияние на некоторые примечательные и важные фрагменты данных текстов. Чтобы понять, какие изменения при этом были внесены в текст, необходимо знать предысторию и характер подобных споров[121].

Женщины, в ранней церкви

Современным богословам пришлось признать, что споры о роли женщин в ранней церкви возникли именно потому, что женщины *играли* эту роль — нередко весьма существенную и общественно значимую. Более того, таким положение было с самого начала,

еще со служения Иисуса. Да, ближайшие последователи Иисуса, его двенадцать апостолов, были поголовно мужчинами, как и следовало ожидать от иудейского наставника и проповедника в Палестине I века. Но самые ранние евангелия указывают, что в странствиях Иисуса также сопровождали женщины, и некоторые из них обеспечивали его и учеников материально, служили им помощницами во время подвижнической и проповеднической деятельности (см. Мк 15:40–51, Лк 8:1–3). Согласно текстам, Иисус в присутствии посторонних вел разговоры с женщинами, а они открыто служили ему (Мк 7:24–30, Ин 4:1-42). В частности, нам сообщают, что женщины сопровождали Иисуса во время его последней поездки в Иерусалим, присутствовали при его распятии и единственные остались верны ему до конца, после того как ученики — мужчины сбежали (Мф 27:55, Мк 15:40–41). И самое важное: в каждом из канонических евангелий сказано, что именно женщины — или одна Мария Магдалина, или она же с несколькими спутницами — обнаружили пустой гроб Иисуса, первыми узнали о его воскресении из мертвых и свидетельствовали о нем (Мф 28:1-10, Мк 16:1–8, Лк 23:55–24:10, Ин 20:1–2).

Возникает вопрос, в чем заключалась привлекательность учения Иисуса для женщин. Большинство ученых придерживаются убеждения, что Иисус провозглашал пришествие царства Божьего, в котором не будет несправедливости, страданий и зла, а все люди — богатые и бедные, рабы и свободные, мужчины и женщины — станут равными. Все это вселяло надежду в людей, не имевших в древности никаких привилегий — в бедных, больных, изгоев. И женщин[122].

Так или иначе, ясно, что даже после смерти Иисуса его учение сохранило притягательность для женщин. Первые противники христианства, в том числе язычники, такие, как критик II века Цельс, о котором мы уже упоминали, чернили эту религию на том основании, что ряды ее сторонников пополняются в основном за счет детей, рабов и женщин (то есть тех, кто в целом не занимает в обществе хоть сколько-нибудь видного положения). Поразительно, но христианин Ориген, ответивший на нападки Цельса, не стал отрицать это обвинение, только попытался обратить его против Цельса и таким образом доказать, что Бог призывает слабых, дабы наделить их силой.

Но о заметной роли, которую женщины играли в раннехристианской церкви, нам незачем узнавать из источников конца II века. Ясное представление о ней мы можем составить благодаря древнейшему из христианских авторов, труды которого сохранились, — апостолу Павлу. Новозаветные послания Павла содержат многочисленные подтверждения тому, что женщины с древнейших времен занимали видное положение в зарождающихся христианских общинах. Возьмем, например, Послание к Римлянам, в конце которого он приветствует членов римского собрания (глава 16). Несмотря на то что Павел перечисляет больше мужских имен, чем женских, ясно, что женщины вовсе не считались созданиями, низшими по сравнению с мужчинами, состоящими в церкви. Например, Павел упоминает Фиву, диакониссу церкви Кенхрейской и помощницу самого Павла, которой он поручает отвезти это послание в Рим (стихи 1–2). Далее названа Прискилла с мужем Акилой, ответственные за миссионерскую деятельность среди язычников и поддерживающие христианскую домашнюю церковь (стихи 3–4: обратите внимание, что жена названа раньше, чем муж). Следующие имена — Мариамь, которая вместе с Павлом трудилась среди римлян (стих 6), Трифена, Трифоса и Персида — женщины, которых Павел именует трудящимися о Господе (стихи 6, 12), Юлия, мать Руфа и сестра Нирея, явно видные представительницы общины (стихи 13, 15). Самое впечатляющее упоминание — о Юнии, которую Павел называет «прославившейся между Апостолами» (стих 7). Очевидно, апостолами считались не только те двенадцать мужчин, которые известны ныне христианам.

Словом, женщины, по всей видимости, играли важную роль в церкви времен Павла. В некоторой степени такое их положение было необычным для греко — римского мира. Как я уже говорил, его источником могло быть провозглашенное Иисусом грядущее Царство

равенства для мужчин и женщин. Той же убежденности придерживается и Павел — например, в Послании к Галатам:

Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе (Гал 3:27–28).

Равенство во Христе могло проявляться в ходе богослужений в общинах Павла. Вместо того чтобы быть безмолвными «слушательницами слова», женщины, видимо, принимали активное участие в еженедельных собраниях — например, молились и пророчествовали, подобно мужчинам (1 Кор 11).

В то же время современным толкователям может показаться, что Павел отнюдь не придерживается логично вытекающих из вышесказанного взглядов на отношения мужчин и женщин во Христе. Например, он требует, чтобы женщины молились и пророчествовали в церкви, покрывая головы и тем самым показывая, что они имеют «знак власти над ними» (1 Кор 11:3-16, особенно стих 10). Другими словами, Павел не призывает к социальной революции в отношениях мужчин и женщин — как не призывает к отмене рабства, хотя убежден, что во Христе «нет раба, ни свободного». Вместо этого, поскольку срок мал (до пришествия Царства), он требует, чтобы все довольствовались отведенными им ролями и не стремились изменить свое положение — будь они рабами, свободными, состоящими в браке или одинокими, мужчинами или женщинами (1 Кор 7:17–24).

Все это можно рассматривать в лучшем случае как двойственное отношение к роли женщин: они равны во Христе, им позволено участвовать в жизни общины, но как *женщинам*, а не как *мужчинам* (например, им запрещено обнажать голову, как делают мужчины, — оставаться без «знака власти над ними»). Эта двойственность Павла оказала примечательное воздействие на роль женщин в церкви в последующие периоды. В некоторых церквах подчеркивалось равенство во Христе, в других — требование, чтобы женщины занимали подчиненное положение по отношению к мужчинам. Поэтому в одних церквах женщины играли чрезвычайно важную роль, занимали положение лидеров, а в других их роль была второстепенной, голоса почти неслышными. Читая более поздние документы, связанные с деятельностью церквей Павла после его смерти, мы видим, как возникали споры по поводу роли, приличествующей женщинам; со временем в них были предприняты старания вообще лишить женщин заметной роли в жизни церкви.

Это очевидно в послании, написанном от имени Павла. Современные ученые в целом убеждены, что Первое послание к Тимофею написал не Павел, а кто-то из его последователей второго поколения[123]. Здесь, в одном из самых (печально) известных фрагментов Нового Завета, касающихся женщин, сказано, что женщинам как низшим существам не следует позволять учить мужчин, что так заповедано самим Богом в законе: Бог создал Еву второй, после мужчины, следовательно, женщине, наследнице Евы, нельзя властвовать над мужчиной, наследником Адама. Более того, согласно тому же автору, всем известно, что происходит, когда женщина берет на себя роль учителя: ее легко прельстить (дьяволу), она способна ввести мужчину в заблуждение. Поэтому дело женщины — оставаться дома, блюсти приличествующие женщинам добродетели, рожать мужьям детей и хранить скромность. Как гласит этот отрывок,

жена да учится в безмолвии, со всякою покорностью; а учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии. Ибо прежде создан Адам, а потом Ева; и не Адам прельщен, а жена, прельстившись, впала в преступление; впрочем спасется чрез чадородие, если пребудет в вере и любви и в святости с целомудрием (1 Тим 2:11–15)

Никакого сходства со словами Павла, что во Христе «нет мужеского пола, ни женского». Во II веке линия фронта вырисовывалась все яснее: некоторые христианские общины

подчеркивали значение женщин и позволяли им играть существенную роль в церкви, а остальные считали, что дело женщины — молчать и подчиняться мужчине.

Переписчики, копировавшие тексты, которые позднее стали Писанием, явно участвовали в подобных спорах. И в некоторых случаях споры оказывали воздействие на копируемые тексты: отрывки менялись в соответствии с взглядами переписчиков, которые их воспроизводили. Почти во всех случаях появления таких изменений текст менялся с тем расчетом, чтобы ограничить роль женщин и даже свести ее до минимума в христианском движении. Примеры, приведенные далее, — лишь некоторые из многих.

Изменения текста, касающиеся женщин

Отрывок, имеющий непосредственное отношение к нашей дискуссии о роли женщин в церкви, содержится в 1 Кор 14. В большинстве современных переводов он звучит так:

33 Потому что Бог не есть Бог неустройства, но мира. Так бывает во всех церквах у святых. 34 Жены ваши в церквах да молчат; ибо не позволено им говорить, а быть в подчинении, как и закон говорит. 35 Если же они хотят чему научиться, пусть спрашивают о том дома у мужей своих; ибо неприлично жене говорить в церкви. 36 Разве от вас вышло слово Божие? Или до вас одних достигло?

Этот отрывок выглядит недвусмысленным и прямым предписанием женщинам не говорить (тем более не проповедовать или не учить!) в церкви, почти как отрывок из 1 Тим 2. Но как мы уже видели, большинство ученых убеждено, что Павел не писал этот отрывок, так как все Первое послание к Тимофею написано представителем второго поколения последователей Павла под его именем. Однако сомнений в авторстве 1 Кор не существует: его написал Павел. Только насчет вышеупомянутого отрывка сомнения есть. Оказывается, данные стихи (34–35) перетасованы в самых важных наших текстовых источниках. В трех греческих манускриптах и паре латинских источников они стоят не после стиха 33, а дальше, после стиха 40. На этом основании некоторые богословы предположили, что Павел не писал этих слов: они возникли как заметка писца на полях, вероятно, под влиянием 1 Тим 2. Разные переписчики затем вставляли это примечание в разных местах — одни после стиха 33, другие после стиха 40.

Есть немало причин считать, что Павел не писал эти стихи для оригинала. Прежде всего, они плохо согласуются с непосредственным контекстом. В этой части 1 Кор 14 Павел ведет речь о пророчествах в церкви и дает христианским пророкам наставления о поведении во время церковных богослужений. Эта тема проходит через стихи 26–33, затем еще раз возникает в стихах 36–40. Если убрать из этой главы стихи 34–35, отрывок кажется гладким и целостным рассуждением о роли христианских пророков. Следовательно, вставка о женщинах не вписывается в непосредственный контекст и прерывает наставления, которые Павел дает совсем в иной манере.

Эти стихи не только выглядят неуместными в контексте главы 14, но и не согласуются с взглядами, которые Павел излагает на протяжении всего послания. Ранее в этой же книге, как мы уже отмечали, Павел дает женщинам указания, как следует говорить в церкви: согласно главе 11, молиться и пророчествовать — заниматься деятельностью, связанной во время церковных богослужений с разговорами вслух, — женщины должны с покрытой головой (11:2-16). Из этого отрывка, несомненно написанного Павлом, ясно, что он понимает: женщины и могут говорить, и говорят в церкви. Но из спорного отрывка главы 14 так же ясно, что «Павел» запрещает женщинам говорить вообще. Трудно примирить эти два распоряжения: либо Павел разрешает женщинам говорить (с покрытой головой, глава 11), либо нет (глава 14). Поскольку нет оснований полагать, что Павел стал бы явно противоречить самому себе через три главы, значит, стихи, о которых идет речь, написал не он.

Итак, судя по комбинации свидетельств, — нескольких манускриптов, в которых меняется местонахождение стихов, непосредственного литературного контекста и контекста Первого послания к Коринфянам в целом, — 1 Кор 14:34–35 написал не Павел. Следовательно, остается предположить, что эти стихи — изменение переписчика, вероятно, поначалу в виде заметки на полях, а затем, на ранних этапах копирования 1 Кор, внесенное в сам текст. Несомненно, это изменение внес переписчик, стремившийся подчеркнуть, что женщины не могут играть общественной роли в церкви, они должны молчать и подчиняться мужьям. Эти взгляды переписчика были введены в текст посредством его изменения[124].

Вкратце обратимся к еще нескольким изменениям в тексте, относящимся к той же разновидности. Одно из них содержится в отрывке, о котором я уже упоминал — Рим 16, где Павел говорит о женщине по имени Юния и об Андронике, предположительно ее муже; обоих он называет «прославившимися между Апостолами» (стих 7). Это важный стих, потому что во всем Новом Завете лишь в нем о женщине говорится как об апостоле. На толкователей этот отрывок произвел такое впечатление, что очень многие утверждали, что настолько очевидным его смысл быть не может, поэтому переводили его как упоминание не о женщине по имени Юния, а о *мужчине* Юнии (Junias), которого наряду с его товарищем Андроником хвалили за апостольское служение. Такой перевод был плох лишь тем, что если женское имя Юния считалось распространенным, то в источниках античного мира мужское имя Юний не упоминается. Павел обращается к женщине Юнии, хотя в некоторых современных Библиях (убедитесь сами!) переводчики продолжают именовать эту женщину — апостола мужчиной Юнием[125].

Некоторым переписчикам тоже оказалось нелегко приписать апостольство неизвестной женщине, поэтому они внесли в текст почти незаметное изменение, чтобы обойти это препятствие. В отдельных манускриптах вместо слов «приветствуйте Андроника и Юнию, сродников моих и узников со мною, прославившихся между Апостолами» текст изменен так, что его переводят следующим образом: «Приветствуйте Андроника и Юнию, сродников моих; также приветствуйте узников со мною, прославившихся между Апостолами». После такого изменения уже незачем задумываться о женщине, упомянутой наравне с апостолами — мужчинами!

Подобное изменение некоторые переписчики внесли в Книгу Деяний. Из главы 17 мы узнаем, что Павел и его соратник — миссионер Сила некоторое время пробыли в Фессалонике, проповедуя Благую весть Христа иудеям из местной синагоги. В стихе 4 сказано, что эта пара обратила в свою веру некоторых слушателей, занимающих видное положение: «И некоторые из них уверовали, и присоединились к Павлу и Силе, как из Еллинов, чтущих Бога, великое количество, так и из знатных женщин не мало».

Мысли о знатности женщин, не говоря уже о женщинах, обращенных в христианство, некоторые переписчики не смогли стерпеть, в итоге этот текст в отдельных манускриптах был изменен и стал гласить: «И некоторые из них уверовали, и присоединились к Павлу и Силе, как из Еллинов, чтущих Бога, великое количество, так и из жен знатных мужчин не мало». Видное положение в обществе стали занимать мужчины, а не обращенные в христианство жены.

В Книге Деяний одними из товарищей Павла названы муж и жена Акила и Прискилла; иногда при упоминании их автор называет сначала имя жены, словно она занимает более важное положение либо в отношениях, либо в христианской миссии (так же, как в Рим 16:3, где в некоторых источниках она названа Приской). Неудивительно, что переписчики при виде этих фраз порой оскорблялись и меняли их, отдавая должное мужчине и ставя его имя первым: «Акила и Прискилла», а не «Прискилла и Акила»[126].

Словом, в первые века существования церкви в ней велись бурные споры о роли женщин, которые иногда отражались в традициях передачи текстов самого Нового Завета:

переписчики временами меняли их, чтобы привести в большее соответствие с собственными представлениями об (ограниченной) роли женщин в церкви.

Иудеи и тексты Писания

До сих пор мы рассматривали внутренние конфликты раннего христианства — споры по вопросам христологии и роли женщин в церкви, обращая внимание на то, как эти споры влияли на переписчиков, воспроизводивших священные тексты. Но христиане участвовали и в полемике иного рода. Столь же острыми для всех участвующих сторон и значительными для рассуждений, которые мы ведем здесь, были внешние конфликты с иудеями и язычниками, выступавшими против христиан и ввязывающимися в бурные споры с ними. Эта полемика сыграла определенную роль в воспроизведении текстов Писания. Для начала рассмотрим споры, которые христиане первых веков вели с евреями — нехристианами.

Конфликты между иудеями и христианами

Один из парадоксов раннего христианства заключается в том, что сам Иисус был иудеем, поклонялся иудейскому Богу, придерживался иудейских обычаев, толковал иудейские законы, призывал в ученики иудеев, и они воспринимали его как иудейского мессию. Однако в первые же десятилетия после смерти Иисуса его последователи создали религию, противостоящую иудаизму. Как христианство так быстро превратилось из иудейской секты в антииудейскую религию?

Это непростой вопрос, для ответа на который понадобится написать отдельную книгу[127]. Здесь я ограничусь историческим очерком, в котором покажу, как в раннем христианстве окрепли антииудейские тенденции и стали благовидным предлогом, под которым переписчики — христиане периодически меняли тексты, придавали им антииудейский характер.

Последние двадцать лет ознаменовались вспышкой научного интереса к Иисусу как исторической фигуре. В результате появился целый ряд теорий, объясняющий, кем на самом деле был Иисус — раввином, социальным революционером, политическим мятежником, киником, апокалиптическим пророком — и так далее, продолжать можно до бесконечности. Единственное, с чем соглашаются почти все ученые, — независимо от представлений об основном направлении миссии Иисуса, его следует изучать в собственном контексте, как палестинского иудея I века. Кем бы ни был Иисус, он оставался иудеем до мозга костей — как и его ученики. В какой-то момент — вероятно, еще до смерти Иисуса, и наверняка после нее — последователи начинают считать его иудейским мессией. В I веке разные группы иудеев вкладывали в термин «мессия» разный смысл, однако всех иудеев объединяло одно: представление о мессии как о величественной и могущественной фигуре, способной тем или иным способом — например, возглавив еврейскую армию или небесное воинство, — одолеть врагов Израиля и сделать его суверенным государством, подчиненным самому Богу (вероятно, через наместника — человека). Христианам, которые называли Иисуса мессией, вероятно, было нелегко объяснить остальным, почему они так делали, поскольку Иисуса знали не как могущественного воина или небесного судию, а как странствующего проповедника, которого из-за конфликта с властями казнили на кресте, словно презренного преступника.

Большинству иудеев казалось смехотворным называть Иисуса мессией. Для них он был не выдающимся лидером, а слабым и беспомощным ничтожеством, подвергнутым самой унизительной и мучительной казни из всех изобретенных римлянами, обладателями истинной власти. Но христиане продолжали утверждать, что именно Иисус *был* мессией, что его смерть отнюдь не ошибка правосудия или непредвиденный оборот, а деяние Бога, с помощью которого Он принес спасение в мир.

Что оставалось делать христианам, если большинство иудеев упорно не верили их словам об Иисусе? Разумеется, христиане не могли признать себя неправыми. А если неправы

не они, тогда кто же? Наверняка иудеи. С первых лет своей истории христиане твердили, что иудеи, отрицающие их учение, своевольны и слепы, что тем самым они отрицают спасение, посланное самим иудейским Богом. Об этом заявлял еще самый ранний из христианских авторов — апостол Павел. В первом из уцелевших посланий, адресованных христианам Фессалоники, Павел пишет:

Ибо вы, братия, сделались подражателями церквам Божиим во Христе Иисусе, находящимся в Иудее, потому что и вы то же претерпели от своих одноплеменников, что и те от Иудеев, которые убили и Господа Иисуса и Его пророков, и нас изгнали, и Богу не угождают, и всем человекам противятся (1 Фес 2:14–15).

Павел пришел к убеждению, что иудеи отвергли Иисуса, так как считали: их собственное положение перед Богом связано с тем фактом, что они имели и соблюдали закон, дарованный им Богом (Рим 10:3–4). Но с точки зрения Павла, спасение пришло к иудеям, как и к язычникам, не через закон, а через веру в смерть и воскресение Иисуса (Рим 3:21–22). Таким образом, соблюдение закона не могло играть никакой роли для спасения; язычникам, ставшим последователями Иисуса, объясняли, что незачем пытаться возвыситься перед Богом, соблюдая закон. От них требовалось оставаться такими, как прежде, не обращаясь в иудаизм (Гал 2:15–16).

Но не все ранние христиане соглашались с этим — их мнения расходились, как почти по всем другим вопросам тех времен! Например, Матфей, по всей видимости, полагал, что, несмотря на спасение, принесенное смертью и воскресением Иисуса, его последователи будут естественным образом соблюдать закон, как делал сам Иисус (см. Мф 5:17–20). Но со временем распространилось убеждение, что христиане отличаются от иудеев, что иудейский закон не принесет спасения, что присоединяться к иудеям — значит, отождествлять себя с народом, который отверг своего мессию и, в сущности, отверг собственного Бога.

Во II веке христианство и иудаизм уже представляют собой две обособленные религии — у которых, тем не менее, есть немало претензий друг к другу. Однако христианам недоставало свободы действий. Они признавали Иисуса мессией, предсказанным в иудейских писаниях, и чтобы придать достоверность своему учению в мире, где берегли все древнее, но с подозрением относились к сомнительным «новшествам», продолжали ссылаться на древние иудейские тексты, как на фундамент собственных верований. Это означало, что христиане посягали на еврейскую Библию. Но разве еврейская Библия предназначалась не для иудеев? Христиане заговорили о том, что иудеи не только посмели распять своего мессию и тем самым отвергли собственного Бога, но и неверно истолковали свои писания. Мы видим в некоторых христианских текстах, например в так называемом Послании Варнавы, которое некоторые ранние христиане причисляли к новозаветному канону, утверждения, что иудаизм всегда был и по — прежнему является лжерелигией, что иудеев сбил с пути злой ангел, побудил толковать Моисеев закон как буквальное предписание, свод жизненных правил, тогда как на самом деле его следовало толковать аллегорически[128].

Наконец, мы видим, как христиане в самых резких выражениях осуждают иудеев за неприятие Иисуса как мессии, в сочинениях таких авторов, как Иустин Мученик (II век), утверждавший, что Бог повелел иудеям совершать обряд обрезания, чтобы они имели отличительный знак, как люди, заслуживающие гонений. Кроме того, у Тертуллиана и Оригена мы находим высказывания, согласно которым Иерусалим был разрушен римскими войсками в 70 году н. э. в наказание за убийство иудеями своего мессии. А такие авторы, как Мелитон Сардийский, заявляли, что, убив Христа, иудеи стали виновными в убийстве Бога.

Слушайте, все семьи народов, и смотрите: новое убийство произошло в Иерусалиме, в городе закона, в городе евреев, в городе пророков, в городе, слывущем праведным. И Кто убит? А кто убийца? Стыжусь говорить, но обязан сказать… Повесивший землю — повешен. Распростерший небеса — распростерт. Утвердивший все — утвержден на древе. Владыка —

оскорблен. Бог — убит. Царь Израилев — взят десницей израильской (*Слово о Пасхе, 94–96*)[129].

Как видно, мы проделали длинный путь от Иисуса, палестинского еврея, соблюдавшего иудейские обычаи, проповедовавшего своим соотечественникам, объяснявшего ученикам — иудеям истинный смысл иудейского закона. В II веке, когда переписчики — христиане начали воспроизводить тексты, со временем вошедшие в Новый Завет, большинство христиан были бывшими язычниками, неиудеями, обратившимися в веру, и даже когда они понимали, что христианство в итоге основано на вере в иудейского Бога, описанной в еврейской Библии, тем не менее они придерживались совершенно антииудейских взглядов.

Антииудейские изменения текста

Антииудейские настроения некоторых христианских переписчиков II-III веков сыграли свою роль в распространении текстов Писания. Один из самых наглядных примеров мы видим в сцене распятия у Луки, где Иисус молится за своих мучителей:

И когда пришли на место, называемое Лобное, там распяли Его и злодеев, одного по правую, а другого по левую сторону. Иисус же говорил: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают» (Лк 23:33–34).

Но как оказывается, эта молитва Иисуса есть не во всех наших манускриптах: она отсутствует в самых ранних греческих источниках (папирус P75, датированный около 200 н. э.) и некоторых других качественных рукописях IV и более поздних веков; но в то же время она есть в Синайском кодексе и множестве манускриптов, в том числе созданных во времена Средневековья. Следовательно, возникает вопрос: действительно ли переписчик (или несколько переписчиков) исключил молитву из манускрипта, который первоначально содержал ее? Или же добавил ее в манускрипт, где она поначалу отсутствовала?

По этому вопросу мнения ученых давно разошлись. Так как молитвы нет в нескольких ранних и качественных источниках, не наблюдается недостатка в ученых, которые полагают, что в оригинальный текст она не входила. Иногда они обращаются к аргументам, основанным на внутренних признаках. Как я уже указывал, автор Евангелия от Луки также написал Деяния апостолов, подобный отрывок можно найти в Деяниях, в повествовании о первом христианском мученике Стефане — единственном, чья казнь подробно описана в этом тексте. Так как Стефана обвинили в богохульстве, его забила камнями до смерти толпа разъяренных иудеев, и он, прежде чем испустить дух, взмолился: «Господи! не вмени им греха сего» (Деян 7:60).

Некоторые богословы утверждают, что некий переписчик не захотел, чтобы Иисус выглядел менее милосердным, чем его первый мученик Стефан, и потому добавил молитву в Евангелие от Луки — чтобы и Иисус просил простить его палачей. Этот довод логичен, но не вполне убедителен по нескольким причинам. Наиболее весома следующая: когда переписчики пытались привести тексты в соответствие друг другу, они обычно повторяли в двух отрывках одни и те же слова. Но в этом случае мы видим не одинаковые слова, а схожие молитвы. Это не похоже на «гармонизацию», типичную для переписчиков.

Примечательно также то, что сам автор, Лука, в ряде случаев отступает от своего обыкновения подчеркивать сходство между Иисусом в евангелии и событиями из жизни его последователей в Деяниях: и Иисус, и его последователи крестятся, обретая дух, возвещают Благую весть, становятся из-за нее отверженными, страдают от рук влиятельных иудеев, и так далее. С последователями Иисуса в Деяниях происходит то же, что и с самим Иисусом в евангелии. Значит, неудивительно — скорее, этого следовало ожидать — что один из последователей Иисуса, казненный, подобно ему, разъяренными властями, молит Бога простить его палачей.

Есть и другие причины подозревать, что молитва Иисуса о прощении входила в оригинал Лк 23. Например, повсюду в тексте Луки и Деяний подчеркивается: несмотря на

невиновность Иисуса (и его последователей), поднявшиеся против него люди сделали это в результате невежества. Как говорит Петр в Деян 3, «я знаю, что вы сделали это по неведению» (стих 17), а Павел в Деян 17 упоминает «времена неведения» (стих 30). Та же мысль проходит через молитву Иисуса — «не знают они, что делают».

Следовательно, Лк 23:34 выглядит фрагментом оригинального текста Луки. Но зачем переписчику (или нескольким переписчикам) могло понадобиться опускать его? Именно здесь решающую роль играют представления об историческом контексте, в котором работали переписчики. Современные читатели могут задаться вопросом, о *ком* молит Иисус. О римлянах, казнивших его по неведению? Об иудеях, по вине которых он был предан в руки римлян? Но как бы мы ни ответили на этот вопрос в попытке истолковать данный фрагмент сегодня, ясно, как его толковала ранняя церковь. Почти во всех случаях, когда эта молитва рассматривается в трудах отцов церкви, совершенно ясно, что ее считают вознесенной не за римлян, а за иудеев[130]. Иисус просил Бога простить народ иудейский (или тех, кто возглавлял его), виновный в его смерти.

Теперь становится ясно, почему некоторые переписчики стремились пропустить этот стих. Иисус молит о прощении *иудеев*? Как такое возможно? Для ранних христиан этот стих, если рассматривать его в таком ракурсе, представлял сразу два затруднения. Во — первых, рассуждали они, зачем Иисусу понадобилось молить о прощении непокорного народа, который по своей воле отверг самого Бога? Для многих христиан это было уму непостижимо. Еще красноречивее выглядит тот факт, что ко II веку многие христиане придерживались следующего убеждения: Бог не простил иудеев — как уже упоминалось ранее, христиане верили, что он повелел разрушить Иерусалим в наказание за убийство иудеями Иисуса. Как писал Ориген, «тот город, в котором Иисус перенес все эти страдания, и нужно было разрушить до основания, весь же иудейский народ лишить его местожительства и рассеять» (*Против Целбса, 4, 22*)[131].

Иудеи прекрасно понимали, что делают, и Бог явно не простил их. Исходя из этого, было бессмысленно просить за них прощения, поскольку просьба не могла исполниться. В таком случае как же поступили переписчики с текстом, в котором Иисус молит: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают»? Они справились с затруднением просто — исключили из текста весь фрагмент, чтобы Иисус не просил кого-либо простить.

Есть и другие отрывки, на переписывание которых оказали влияние антииудейские настроения раннехристианских переписчиков. Одной из самых важных из внесших свой вклад в обострение антисемитизма является сцена испытания Иисуса в Евангелии от Матфея. Согласно ей, Пилат объявляет Иисуса невиновным и умывает руки, давая понять: «Невиновен я в крови Праведника Сего; смотрите вы». Но толпа иудеев поднимает крик, который сыграл столь ужасную роль в волне насилия против иудеев, поднявшейся во времена Средневековья: народ берет на себя ответственность за смерть Иисуса («Кровь Его на нас и на детях наших», Мф 27:24–25).

Разночтение, о котором пойдет речь, содержится в следующем стихе. Пилат велел бичевать Иисуса, а затем «предал на распятие». Читатель, естественно, полагает, что он передал Иисуса своим (римским) воинам, чтобы они его распяли. Тем более удивительно то, что в некоторых ранних источниках, в том числе в одном из исправлений, сделанных переписчиками в Синайском кодексе, текст изменен с таким расчетом, чтобы усугубить вину иудеев в смерти Иисуса. Согласно этим манускриптам, Пилат «предал его им [то есть иудеям], чтобы они распяли его». Виновность иудеев в казни Иисуса становится абсолютной, это изменение было вызвано антииудейскими настроениями в среде ранних христиан.

Иногда антииудейские чтения непримечательны, они не привлекают внимания, если не задумываться о них. Например, в повествовании о рождестве в Евангелии от Матфея Иосифу велено назвать новорожденного сына Марии Иисусом (что означает «спасение»), «ибо Он спасет людей Своих от грехов их» (Мф 1:21). Как ни странно, в одном манускрипте,

сохранившемся в переводе на сирийский, этот текст гласит «ибо Он спасет *мир* от его грехов». Здесь опять мысль о спасении иудейского народа вызывает неловкость у переписчика.

Сравнимое изменение содержится в Евангелии от Иоанна. В четвертой главе Иисус беседует с самарянкой и говорит ей: «Вы не знаете, чему кланяетесь; а мы знаем, чему кланяемся, ибо спасение от Иудеев» (стих 22). Но в некоторых сирийских и латинских манускриптах этот текст содержит изменения, поэтому Иисус провозглашает, что спасение придет «из Иудеи». Иными словами, не иудейский народ принесет спасение миру, а смерть Иисуса в земле Иудеи. Можно заподозрить, что и здесь писец внес изменения в текст потому, что так предписывали антииудейские настроения.

Последний пример этого краткого обзора взят из Кодекса Безы V века — манускрипта, который, вероятно, содержит больше интригующих и любопытных вариантов текста, чем какой-либо другой. В Лк 6, где фарисеи обвиняют Иисуса и его учеников в нарушении субботы (6:1–4), мы находим в Кодексе Безы вставку из единственного стиха: «В тот же день он увидел человека, работающего в субботу, и сказал ему: человек, если ты знаешь, что делаешь, ты благословлен, а если не знаешь, ты проклят и нарушил закон». Подробное толкование этого неожиданного и необычного отрывка требует всесторонних исследований[132]. Для наших целей достаточно отметить здесь, что Иисус выражается в этом отрывке напрямую, как нигде больше в евангелиях. В других случаях, когда Иисуса обвиняют в нарушении субботы, он отстаивает свои поступки, но никогда не указывает, что речь идет о нарушении закона субботы. Вместе с тем в данном стихе Иисус открыто заявляет, что каждый, кто знает, почему можно нарушать субботу, благословлен за это, и лишь тот, кто не понимает, почему это возможно, совершает грех. Опять-таки данный вариант выглядит непосредственно связанным с нарастающей волной антииудаизма в ранней церкви.

Язычники и тексты Писания

До сих пор мы рассматривали внутренние споры по поводу учений или церковного управления (роли женщин), влияющие на деятельность раннехристианских переписчиков, а также конфликты церкви и синагоги, поскольку антииудейские настроения церкви также воздействовали на распространение текстов, со временем составивших Новый Завет. Христиане первых веков существования церкви не только противостояли еретикам в своей среде и чужакам — иудеям, но и вели борьбу с целым миром, большей частью населенным язычниками. Когда историки пользуются в этом контексте словом «язычник», оно не несет негативной нагрузки и просто обозначает любого жителя Древнего мира, исповедующего одну из многочисленных политеистических религий тех времен. Поскольку к таким язычникам относятся все верующие, кроме иудеев и христиан, речь пойдет примерно о 90–93 % населения империи. Язычники порой ополчались против христиан из-за необычного вероисповедания и признания Иисуса единородным Сыном Божьим, чья смерть на кресте принесла спасение. В некоторых случаях это противостояние оказывало влияние на христианских переписчиков, воспроизводивших тексты Писания.

Противостояние язычников христианам

Самые ранние из наших источников свидетельствуют о том, что толпы и власти язычников иногда совершали насильственные действия против христиан[133]. Например, апостол Павел в перечне различных мучений за Христа упоминает три случая, когда его «три раза били палками» (2 Кор 11:25) — так римские городские власти наказывали преступников, признанных опасными для общества. Как мы уже видели, в первом из своих уцелевших посланий Павел пишет, что его языческо — христианские последователи в Фессалонике «претерпели от своих единоплеменников, что и те от Иудеев» (1 Фес 2:14). В последнем случае создается впечатление, что эти гонения не были официальными, они представляли собой результат насилия толпы.

По сути дела, противостояние язычников христианам в первые два века существования церкви происходило на уровне широких масс, а не являлось результатом организованных и официальных гонений со стороны римлян. Вопреки представлениям многих в христианстве самом по себе в первые годы существования не было ничего «незаконного». Христианство не объявляли вне закона, христианам, как правило, не приходилось таиться. Их пребывание в римских катакомбах, чтобы избежать гонений, и применение тайных знаков, например рыбы, чтобы узнавать друг друга, — не более чем легенды. Не существовало законов, запрещающих быть последователями Иисуса, поклоняться иудейскому Богу, называть Иисуса Богом, почти повсюду были разрешены отдельные собрания и богослужения, никто не считал преступным проповедование веры в Христа, Сына Божьего.

И тем не менее христиане порой подвергались преследованиям. Почему?

Чтобы понять смысл гонений на христиан, важно иметь некоторое представление о языческих религиях Римской империи. Все эти религии, а их насчитывались сотни, были политеистическими, подразумевающими многобожие; приверженцы каждой поклонялись своим богам с помощью молитв и жертвоприношений. Чаще всего богам поклонялись не для того, чтобы обеспечить себе счастливую загробную жизнь: в общем и целом людей больше заботило *настоящее*, нынешняя жизнь, которая для большинства была по меньшей мере суровой и опасной. Боги могли обеспечить то, чего было не дано людям — помочь вырастить урожай, откормить скот, послать на землю достаточно дождей, даровать здоровье и благополучие, плодовитость, победу в войне, процветание в мирное время. Боги защищали государство и делали его могущественным, боги могли вмешаться и сделать жизнь сносной, продолжительной и счастливой. И они делали это в обмен на простые акты поклонения — как на государственном уровне, в ходе гражданских церемоний почитания богов, так и на местном уровне, в общинах и семьях.

Когда приходила беда, возникала угроза войны, начиналась засуха, голод, мор, эти события считали знаком недовольства богов тем, как их чтят. Кого винили за недостаточную почтительность к богам в таких случаях? Очевидно, тех, кто отказывался поклоняться им. В том числе и христиан.

Разумеется, иудеи тоже не поклонялись языческим богам, но, как правило, их воспринимали как исключение из общего правила, поскольку иудеи были особым народом со своими древними обычаями, которым они ревностно следовали[134]. Однако когда появились христиане, их не признали особым народом: они были бывшими иудеями и приверженцами целого ряда языческих религий, не связанными друг с другом кровными узами или другими связями, кроме конкретного набора религиозных верований и обычаев. Более того, о них было известно, что они антисоциальны, собираются в свои общины, бросают родных и близких, расстаются с бывшими друзьями, не участвуют в общих праздниках поклонения богам.

Следовательно, христиан преследовали потому, что считали вредными для здоровья общества — а также потому, что они не поклонялись богам, покровительствующим этому обществу, и потому, что жили вместе, следуя обычаям, которые казались антисоциальными. Когда приходила беда или когда люди боялись, что она придет, кого выбирали на роль виновников, если не христиан?

Лишь изредка римские губернаторы различных провинций, а тем более сам император имели отношение к подобным местным происшествиям. Но когда эти события привлекали их внимание, представители власти относились к христианам как к опасной социальной группе, деятельность которой необходимо подавить. Обычно христианам давали шанс исправиться, поклоняясь богам так, как было принято (например, предлагая богу воскурения); и если они отказывались, их считали своевольными смутьянами и обращались с ними соответственно.

К середине II века языческие мыслители обратили внимание на христиан и начали нападать на них в специально написанных трактатах. В этих трудах в негативном свете были представлены не только сами христиане: их верования называли нелепыми (например, писали, что христиане поклонялись Богу иудеев, но вместе с тем отказывались исполнять иудейские законы!), а обычаи — постыдными. В последнем случае иногда указывалось, что христиане собираются вместе под покровом темноты, называют друг друга «братьями» и «сестрами», обмениваются приветственными поцелуями; говорили, что они поклоняются своему богу, поедая плоть Сына Божьего и запивая ее кровью. Какое отношение могли вызвать подобные обычаи? Предположите самое худшее, и вы будете недалеки от истины. Языческие оппоненты христианства обвиняли христиан в ритуальном инцесте (половых актах между братьями и сестрами), детоубийстве (убийстве Сына) и каннибализме (поедании плоти и запивании ее кровью). Все эти обвинения сегодня могут показаться неправдоподобными, но в обществе, где с уважением относились к правилам приличия и придерживались открытости, этим обвинениям многие верили. Христиан воспринимали как сборище нечестивцев.

В нападках на христиан мыслители уделяли значительное внимание основателю этой новомодной и уже заслужившей репутацию позорной для общества веры — самому Иисусу[135]. Языческие авторы указывали на его происхождение из бедной семьи, из низов, и высмеивали христиан, считающих, что такой человек достоин поклонения, словно божество. Утверждалось, будто христиане чтут распятого на кресте преступника, по глупости усматривая в нем некую Божественную природу.

Некоторые из этих авторов ближе к концу II века читали христианскую литературу, чтобы найти в ней подтверждение своим выводам. Как некогда сказал языческий критик Цельс, подводя базу под свои нападки на христианские убеждения,

все эти возражения, которые мы вам сделали, извлекли мы из ваших же собственных книг… вы сами себе противоречите (Против Целвса, 2, 74).

Порой авторы этих текстов доходят до смешного, подобно язычнику Порфирию:

Евангелисты — выдумщики, а не историки деяний Иисуса. Все они написали отчеты о страстях, не согласующиеся между собою, а совершенно разноречивые (Против христиан, 2, 12–15)[136].

В ответ на все эти нападки, утверждает язычник Цельс, христианские переписчики меняют тексты, чтобы избавиться от проблем, очевидных для вдумчивых сторонних наблюдателей:

Есть между верующими некоторые такие, которые похожи на людей, доходящих вследствие пьянства до покушения на самоубийство; они трижды — четырежды, множество раз изменяют первоначальный текст Евангелия, переиначивают его до тех пор, пока не получат возможность увернуться от всех возражений (Против Цельса, 2, 27)

Но нам незачем обращаться к языческим оппонентам христианства в поисках доказательств того, что переписчики иногда вносили изменения в текст с тем расчетом, чтобы им не воспользовались языческие противники веры. В сохранившихся рукописях Нового Завета есть места, свидетельствующие о склонности писцов к подобным поступкам в работе[137].

Прежде чем рассмотреть примеры таких отрывков, следует указать, что обвинения язычников, направленные против христианства и его основателя, не оставались без ответа. Напротив, с середины II века, когда в веру стали обращаться образованные люди, из-под пера христиан начали выходить многочисленные логические опровержения — апологии. Некоторые из этих христианских авторов хорошо известны тем, кто изучает раннее христианство — например, Иустин Мученик, Тертуллиан и Ориген, другие менее известны, тем не менее их оправдание веры достойно внимания. К последним относятся Афиногор,

Аристид, неизвестный автор «Послания к Диогнету»[138]. Все вместе христианские ученые старались выявить ложные доводы в рассуждениях языческих противников и утверждали, что христиане не просто не представляют опасности для общества, но и служат тем связующим веществом, которое его скрепляет. По их мнению, христианская вера не только разумна, но и представляет собой единственную истинную религию в мире, Иисус и вправду истинный Сын Божий, смерть которого принесла спасение. Эти авторы стремились доказать, что раннехристианские тексты богодухновенны и содержат истину.

Как повлияло это «апологетическое» движение в раннем христианстве на переписчиков II-III веков, снимавших копии с религиозных текстов?

Апологетические изменения в тексте

Мы уже видели примеры текста, измененного переписчиками по апологетическим соображениям, хотя в тот раз об этих соображениях не упоминалось. Как мы убедились в главе 5, изначально в Мк 1:41 говорилось о том, что Иисус, к которому приблизился прокаженный, жаждущий исцеления, рассердился, коснулся его и сказал: «Очистись». Переписчики не решились приписать Иисусу такую эмоцию, как гнев, особенно в указанном контексте, поэтому изменили текст. В результате Иисус испытывает «сочувствие» к прокаженному.

Возможно, вносить изменения в текст переписчиков побуждало не только простое стремление сделать трудный отрывок более понятным. Одним из источников постоянных споров между языческими критиками христианства и его мыслящими защитниками наверняка было поведение Иисуса и уместность этих поступков у того, кто выдает себя за Сына Божьего. Следует подчеркнуть, что это не спор о вероятности некоторой Божественной природы у человеческого существа. В этом вопросе язычники и христиане пришли к полному согласию, так как язычникам были известны случаи, когда Божественное существо становилось человеком и общалось с жителями земли. Речь шла о другом: для чего Иисус совершал те или иные поступки — чтобы подкрепить представления о нем как существе с Божественной природой, или всем своим отношением и поступками снизить вероятность того, что он и вправду Сын Божий[139].

К тому времени в среде язычников было широко распространено убеждение, что богам чужды мелочные эмоции и прихоти простых смертных — боги выше всего этого[140]. В таком случае как же определить, было ли то или иное существо Божественным? Очевидно, оно должно было демонстрировать сверхчеловеческие способности (интеллектуальные или физические), а его поведение — соответствовать претензиям на происхождение из Божественных сфер.

Ряд авторов того периода утверждал, что боги не «сердятся», так как это человеческие эмоции, вызванные раздражением, в том числе из-за окружающих, каких-либо неурядиц, других мелких причин. Разумеется, христиане могли утверждать, что Бог «рассердился» на Свой народ за его постыдные поступки. Но христианский Бог тоже был выше какой бы то ни было раздражительности. В истории о прокаженном нет явных причин, по которым рассердился Иисус. Поскольку этот текст был изменен в период споров язычников с христианами о том, вел ли себя Иисус так, как подобает божеству, вполне возможно, что переписчик исправил текст в свете этой полемики. Иными словами, возникновение этого варианта может быть обусловлено апологетическими причинами.

Еще одно подобное изменение встречается через несколько глав, в Евангелии от Марка — в известном эпизоде, где жители родного города Иисуса дивятся его поразительным проповедям и деяниям. Как в изумлении выражаются они, «не плотник ли Он, сын Марии, брат Иакова, Иосии, Иуды и Симона? не здесь ли между нами Его сестры?» (Мк 6:3). Как, недоумевали они, мог тот, кто вырос среди них, чью семью они все знали, быть способным на такое?

Это единственный отрывок Нового Завета, в котором Иисус назван плотником. Употребленное слово, TEKTON, обычно относится в других греческих текстах ко всем, кто что-нибудь мастерит своими руками; к примеру, в более поздней христианской литературе сказано, что Иисус делал «орала и ярма»[141]. Не следует считать его мастером, который изготавливал элегантную мебель. Вероятно, проще всего «прочувствовать» этот термин — найти привычное нам сравнение: в наше время Иисуса назвали бы рабочим на стройке. Как мог человек с такой предысторией быть Сыном Божьим?

К этому вопросу языческие оппоненты христианства отнеслись со всей серьезностью, хотя, в сущности, понимали, что он риторический: Иисус явно не мог быть Сыном Божьим, если был простым TEKTON. Языческий критик Цельс особенно язвительно высмеивал христиан по этому поводу — связывал работу Иисуса с деревом, то, что его распяли (на деревянном кресте) и христианскую веру в «древо» жизни.

И повсюду в писаниях они твердят о древе жизни… полагаю, потому, что главный среди них был пригвожден к кресту, а прежде занимался плотницким ремеслом. Стало быть, если бы его сбросили со скалы, посадили бы в яму или задушили, или если бы он был сапожником, каменщиком или кузнецом, появился бы утес жизни, яма воскресения, веревка бессмертия, или же благословенный камень, железо любви, священная обувная кожа. Разве старуха, убаюкивающая дитя, не постыдилась бы шептать такие выдумки? (Против Целвса, 6, 34)

Христианский противник Цельса, Ориген, серьезно воспринял то, что Иисуса назвали «простым плотником», но как ни странно, отреагировал на оскорбление не объяснениями как обычно, а попыткой все отрицать:

[Цельс] и в этом случае слеп: ни в одном из Евангелий, признанных в настоящее время церковью, Иисус ни разу не назван плотником (Против Цельса, 6, 36)

Какой вывод можно сделать из этого отрицания? Либо Ориген забыл о Мк 6:3, либо у него была версия текста, в которой Иисуса не называли плотником. И оказывается, у нас есть манускрипты с этой альтернативной версией. В самом раннем манускрипте Евангелия от Марка (P45), датированном началом III века (периодом Оригена), и в нескольких более поздних свидетельствах этот стих выглядит иначе. Здесь жители родного города Иисуса спрашивают: «Не сын ли Он плотников?» Итак, вместо того, чтобы самому быть плотником, Иисус становится просто сыном плотника[142].

Если Ориген имел апологетические причины отрицать, что Иисус где-либо назван плотником, вполне возможно, текст изменил переписчик — привел его в большее соответствие с параллельным местом Мф 13:55, чтобы опровергнуть нападки язычников, утверждающих, что Иисус не мог быть Сыном Божьим, так как он всего — навсего простой ремесленник — TEKTON.

Еще один стих, который, очевидно, был изменен по апологетическим причинам, — Лк 23:32, где говорится о распятии Иисуса. В переводе этого стиха в Новой исправленной стандартной версии (NRSV) Нового Завета читаем: «Вели с Ним на смерть и двух злодеев». Но на греческом эта фраза выглядит так, что перевести ее можно как «еще двоих, которые тоже были злодеями, вели на смерть вместе с Ним». Ввиду двусмысленности греческого текста неудивительно, что некоторые переписчики сочли необходимым по апологетическим причинам изменить порядок слов, чтобы из них ясно следовало: злодеями были только двое других, но не Иисус.

В текстовой традиции есть и другие изменения, внесенные явно, чтобы показать: не следует заблуждаться насчет Иисуса, истинного сына Божьего, особенно когда речь идет о будущем (поскольку Сын Божий должен знать, что будет дальше). Возможно, именно этими причинами объясняются изменения, которые мы уже обсуждали — в Мф 24:36, где Иисус напрямую заявляет, что никто не знает день и час конца света — «ни Ангелы небесные, ни даже Сын, а только Отец». Во многих наших манускриптах опущены слова «ни даже Сын».

Причину понять нетрудно: если Иисус не знает будущего, уверения христиан в его Божественной природе малоубедительны.

Менее очевидный пример мы встречаем спустя три главы, в сцене распятия у Матфея. В Мф 27:34 сказано, что на кресте Иисусу дали пить вина, смешанного с желчью. Но во многих манускриптах говорится, что ему дали не вино, а уксус. Возможно, это изменение внесено с той целью, чтобы текст больше соответствовал ветхозаветному отрывку, процитированному в качестве объяснения — Пс 68:22. Однако стоит задаться вопросом, не было ли у поступка переписчиков других причин. Интересно отметить, что на Тайной вечере в Мф 26:29, подав ученикам чашу с вином, Иисус открыто заявляет, что больше не будет пить вина, пока не окажется в Царстве Отца Его. Может быть, изменение в 27:34, где вино заменили уксусом, внесено для того, чтобы предсказание исполнилось и Иисус так и не попробовал вина согласно своим словам?

Можно также обратиться к тому, что предсказал Иисус иудейскому первосвященнику во время испытаний, в Мк 14:62. На вопрос, действительно ли он Христос, Сын Благословенного, Иисус отвечает: «Я, и вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных». Эти слова, в которых многие современные ученые видят подлинное высказывание Иисуса или максимальное приближение к нему, повергали в замешательство многих христиан ближе к концу I века. Ибо Сын Человеческий так и не прибыл на облаках небесных. Зачем же тогда Иисус предсказал, что первосвященник увидит его прибытие? С точки зрения истории можно ответить, что Иисус полагал, будто первосвященник увидит его, что это случится при его жизни. Но очевидно, что в контексте апологетики II века это пророчество могло быть воспринято как ложное. Неудивительно, что в одном из самых ранних источников Евангелия от Марка эти стихи изменены, из них исключены злополучные слова, поэтому Иисус просто сообщает, что первосвященник узрит Сына Человеческого, сидящего одесную силы на облаках небесных. В стихе не осталось никакого упоминания о неизбежном появлении того, кто так и не явился.

Итак, ряд отрывков в сохранившихся манускриптах свидетельствует об апологетических соображениях ранних христиан, особенно связанных с основателем их веры — самим Иисусом. Как и в случае с богословскими конфликтами в ранней церкви, с вопросом о роли женщин и полемикой с иудеями, все споры, вспыхивавшие между христианами и презирающими их культурными язычниками, оказали влияние на тексты, в конечном счете вошедшие в известный нам ныне Новый Завет — поскольку и эту книгу, а точнее, собрание книг, переписывали непрофессиональные писцы II-III веков, изредка внося поправки согласно контексту тех времен.

Заключение. Измененное Писание. Переписчики, авторы и читатели

Эту книгу я начал с рассказа о личном опыте — о том, как я заинтересовался текстом Нового Завета и почему он приобрел для меня такое значение. Думаю, на протяжении всех этих лет мой интерес поддерживала загадочность этого текста. Труд текстолога во многом напоминает работу детектива: и тот, и другой разгадывает тайну, собирая улики и доказательства. Эти улики зачастую двусмысленны, их можно истолковать по — разному, отдать предпочтение какому-то одному из решений задачи.

Чем дольше я изучал рукописную традицию Нового Завета, тем лучше понимал, как радикально текст менялся из года в год от рук переписчиков, которые не только способствовали сохранности Писания, но и меняли его. Безусловно, из всех сотен тысяч изменений, содержащихся в тексте наших манускриптов, очень многие совершенно несущественны, незначительны, не играют никакой роли — разве что доказывают, что переписчики способны допустить описку или отвлечься точно так же, как любой из нас. Но было бы неправильно полагать, как порой делают люди, что эти изменения никак не влияют на смысл текстов или на богословские выводы, сделанные из них. На самом деле мы имеем дело с прямо противоположным явлением. В некоторых случаях под угрозой оказывается сам

смысл текста, в зависимости от того, как решается текстологическая проблема: был ли Иисус подвержен вспышкам гнева? Обезумел ли он перед лицом смерти? Говорил ли ученикам, что они могут выпить яд без какого-либо вреда для себя? Отпустил ли прелюбодейку, всего лишь упрекнув ее? Объясняется ли напрямую в Новом Завете догмат Троицы? Действительно ли в этом тексте Иисус назван «единым Богом»? Сказано ли в Новом Завете, что даже Сын Божий не знает, когда наступит конец света? Вопросы можно продолжать до бесконечности, и все они связаны с устранением затруднений в дошедших до нас манускриптах.

Следует повторить, что такие решения ни в коей мере не являются очевидными и что компетентные, благонамеренные, разумные ученые часто приходят к прямо противоположным выводам, рассматривая одно и то же свидетельство. Эти ученые — не просто группа чудаковатых, престарелых, неадекватных профессоров, обосновавшихся в нескольких библиотеках мира: некоторые из них оказывали и по — прежнему оказывают заметное влияние на общество и культуру. По любым меркам Библия — самая значительная книга в истории западной цивилизации. Благодаря чему, по — вашему, мы имеем доступ к Библии? Далеко не все мы умеем читать на языках, на которых она была написана, и даже тем, кто знает эти языки, нечасто предоставляется шанс взглянуть на манускрипт, а тем более на несколько манускриптов. Как же тогда мы узнаем, что написано в оригинале Библии? Несколько человек не поленились изучить древние языки (греческий, еврейский, латынь, сирийский, коптский и т. д.) и посвятили всю свою жизнь исследованию манускриптов и определению, что на самом деле написали авторы Нового Завета. Иными словами, кто-то взял на себя занятие текстологией — принялся реконструировать «оригинальный» текст на основании многочисленных манускриптов, содержащих тысячи различий. Затем кто-то другой взял реконструированный греческий текст вместе с принятыми текстологическими решениями (каким изначально был текст Мк 1:2? А Мф 1:18? Лк 22:43–44? и так далее) и перевел его на один из современных языков. То, что читаете вы — и не только вы, но и миллионы людей, — представляет собой перевод. Откуда всем этим миллионам известно, что содержится в Новом Завете? Они «знают» это потому, что ученые — безымянные, безвестные, с неизвестным прошлым, квалификацией, склонностями, верованиям и личными мнениями — объяснили им, что есть в Новом Завете. А если переводчики перевели не тот текст? Такое уже случалось. Библия короля Иакова изобилует местами, где переводчики опирались на греческий текст, найденный в издании Эразма, основанном, в свою очередь, на единственном манускрипте XII века — одном из худших, какие только имеются в нашем распоряжении! Неудивительно, что современные переводы зачастую отличаются от переводов Библии короля Иакова, и неудивительно, что некоторые христиане, чтущие Библию, предпочитают делать вид, что с этой книгой никогда не возникало проблем — ведь богодухновенна, по их мнению, не оригинальная греческая Библия, а Библия короля Иакова! (Как гласит давняя поговорка, если король Иаков недостаточно хорош для святого Павла, то сойдет для меня).

Но реальность далека от идеала, в данном случае нам необходимо обратиться к фактам. Библия короля Иакова не дарована Богом, а переведена в начале XVII века группой ученых с греческого оригинала, имеющего немало изъянов[143]. Переводчики последующих периодов работали с более качественными, но не безупречными греческими текстами. Даже перевод, который вы держите в руках, подпорчен текстологическими проблемами, рассмотренными выше, — и при этом неважно, какую версию Библии вы предпочитаете: Новую международную, Исправленную стандартную, Новую исправленную стандартную, Новую американскую стандартную, Новую версию короля Иакова, Иерусалимскую, Благую весть или какую-нибудь другую. В основе *всех* этих версий лежат тексты с изменениями. Есть отрывки, где современные переводы продолжают передавать текст, скорее всего не являющийся оригинальным (в пример я уже приводил Мк 1:41, Лк 2:43 и Евр 2:9; есть и другие). В Библии встречаются эпизоды, оригинальный текст которых нам совершенно неизвестен, а

имеющиеся фрагменты составляют предмет непрекращающихся споров талантливых и прекрасно образованных ученых. Некоторые специалисты даже отказались от мысли, что можно вести какие-либо разговоры об «оригинальном» тексте — по причинам, упомянутым в главе 2.

Лично я считаю подобное заключение преждевременным. Я не намерен отрицать, что в процессе реконструкции оригиналов можно столкнуться с непреодолимыми препятствиями: например, если Павел диктовал Послание к Галатам, а его секретарь, писец, ослышался, из-за того, что кто-то в комнате кашлянул — тогда ошибка содержится уже в оригинале! В жизни еще и не то случается. Тем не менее, несмотря на трудности, не поддающиеся определению, у нас есть несколько манускриптов каждой книги Нового Завета; все эти манускрипты переписывали с других, более ранних, а те — с третьих, еще более ранних; эта цепочка должна где-нибудь закончиться — скорее всего, манускриптом, написанным либо автором, либо его писцом, создателем «автографа» — первого манускрипта в длинной веренице, которую затем продолжали почти пятнадцать столетий, до изобретения книгопечатания. Следовательно, разговоры об оригинальном тексте все-таки имеют смысл.

***

Когда я был еще студентом и только начинал задумываться об этих пятнадцати столетиях копирования и превратностей судьбы текста, мне приходилось то и дело возвращаться к одному факту: что бы мы ни говорили о христианах — переписчиках, к какому бы периоду они не относились — к ранним векам христианства или Средневековью, — мы вынуждены признать, что все эти переписчики не только копировали Писание, но и меняли его текст. Иногда они делали это непреднамеренно — например, от усталости, по невнимательности, иногда ввиду отсутствия способностей. Но в других случаях они вносили в текст изменения намеренно, стремились подчеркнуть то, во что верили сами — например, когда речь шла о природе Христа, роли женщин в церкви, о бесчестии иудеев, противостоящих христианам.

Чем дольше я изучал эти тексты, тем больше крепла моя убежденность в том, что переписчики вносили в них изменения, и со временем она переросла в уверенность. Эта уверенность преобразила мое понимание текста сразу в нескольких отношениях.

В частности, как я уже говорил вначале, я стал воспринимать Новый Завет как сугубо человеческую книгу. Я понял, что Новый Завет в известной нам ныне форме — плод человеческих трудов, изделие рук переписчиков. Затем до меня постепенно дошло, что не только переписанный, но и оригинальный текст представляет собой человеческую книгу. Эти представления ничем не напоминали те, которых я придерживался в двадцать лет, когда только возродился в вере и был убежден, что Библия — непогрешимое слово Божье, а сами библейские слова явлены нам Святым Духом. Уже в аспирантуре я осознал: даже если слова оригинала и вправду богодухновенны, мы не располагаем ими. Значит, учение о богодухновенности в некотором смысле неприменимо к Библии в ее нынешнем виде — ведь слова, якобы ниспосланные Богом, были изменены, а иногда и утрачены совсем. Более того, я пришел к мысли, что мои прежние представления о богодухновенности не только неуместны, но и, скорее всего, ошибочны. Я рассуждал так: Бог ниспослал Библию по единственной причине — чтобы Его народ знал Его истинные слова, и если бы Он действительно хотел, чтобы люди узнали подлинные слова Библии, наверняка Он чудесным образом сохранил бы эти слова — точно так же, как чудом ниспослал их с самого начала. Но поскольку Он не сохранил эти слова, остается сделать вывод, что Он не удосужился даже ниспослать их, сделать богодухновенными.

Чем больше я размышлял об этом, тем лучше понимал, что у авторов Нового Завета очень много общего с переписчиками, которые копировали их тексты. Авторы тоже были людьми со своими потребностями, верованиями, мировоззрением, мнениями, симпатиями и антипатиями, стремлениями, желаниями, обстоятельствами, трудностями — и несомненно,

все они влияли на тексты, которые создавали эти авторы. Даже в более ощутимом смысле авторы были подобны переписчикам поздних периодов. Они тоже являлись христианами, которые унаследовали традиции, касающиеся Иисуса и его учений, узнали христианскую идею спасения, поверили в истинность Благой вести — и все это неизбежно отразилось в текстах, которые они писали. Когда представляешь их людьми с присущими им убеждениями, мировоззрением, обстоятельствами и так далее, поразительно то, что все эти авторы передавали унаследованные традиции разными словами. Тексты Матфея не похожи на тексты Марка; тексты Марка не напоминают тексты Луки, а тексты Луки — Иоанна, есть также разница между текстами Иоанна и Павла, Павла и Иакова. Как переписчики видоизменяли традиционные тексты, иногда просто выражая ту же мысль «другими словами», так и авторы Нового Завета рассказывали истории, давали наставления, излагали воспоминания, пользуясь собственными (а не только услышанными) словами — словами, с помощью которых они выражали свои мысли способом, наиболее приемлемым для данной аудитории, времени и пространства.

Так я начал понимать: поскольку все авторы разные, не стоит думать, что каждый из них имел в виду то же самое, что и остальные — как нельзя сказать, что в эту книгу я вкладывал точно такой же смысл, какой вкладывает другой автор — текстолог в свой труд. Мы вполне можем иметь в виду разные вещи. Как это определить? Только с помощью внимательного чтения и попыток понять, что хотел сказать каждый из нас, а не делая вид, будто мы рассуждали об одном и том же. В словах мы часто отличаемся друг от друга.

То же самое справедливо и для авторов Нового Завета. Это можно продемонстрировать совершенно явным способом. Как я указывал ранее, большинство ученых XIX века утверждали, что Евангелие от Марка было написано первым среди евангелий и что Матфей и Лука пользовались им как источником при написании своих повествований об Иисусе. С одной стороны, в этом выводе нет ничего особенно кардинального. Авторам надо откуда-то брать материал, Лука сам указывает, что при работе над своим трудом он читал другие и пользовался более ранними источниками (1:1–4). С другой стороны, это означает, что слова Марка можно сравнить со словами Матфея и Луки в любом общем для них сюжете, и при этом мы узнаем, каким образом более поздние авторы изменили текст Марка.

Вести подобную детективную работу интересно и познавательно. Более поздние авторы иногда заимствовали фразы Марка целиком, а в других случаях переписывали его текст своими словами, порой делая неузнаваемым. В этом отношении они, как и переписчики, изменяли Писание. В нашем исследовании мы видели такие примеры. Так, Марк изображает, как мучился Иисус перед смертью, говорил ученикам, что его душа «скорбит смертельно», падал на землю, молился и трижды умолял Бога избавить его от чаши страданий; на пути к месту казни он все время молчал, как молчал и на кресте, несмотря на всеобщие насмешки — даже со стороны обоих злодеев, и лишь перед самой смертью в тревоге воскликнул: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» После этого он испустил громкий крик и умер.

В распоряжении Луки была эта версия событий, и он воспользовался ею, но подверг значительной переработке. Он отказался от замечания Марка о том, что Иисус ужасался и тосковал, как и от слов самого Иисуса о смертельно скорбящей душе. Вместо того чтобы пасть на землю, Иисус у Луки просто преклоняет колени, и не трижды, а только один раз просит пронести мимо чашу, предваряя свою молитву словами «если бы Ты благоволил». По пути к месту казни Иисус не молчит, а обращается к группе плачущих женщин, уговаривает их оплакивать не его, а участь, которая их ждет. Пока его распинают, он тоже не молчит, а просит Бога простить виновных, «ибо не знают, что делают». Даже на кресте он не хранит молчание: когда один из злодеев (а не оба, как у Марка) злословит над ним, а другой просит помощи, Иисус отвечает с полной уверенностью: «Истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю». Перед самым концом, вместо того чтобы спрашивать, почему Бог оставил его,

он не издает вопля покинутого, а молится, абсолютно уверенный в поддержке и участии Бога: «Отче! в руки Твои предаю дух Мой».

Лука изменил эту сцену, и если мы хотим понять, что он стремился подчеркнуть, нам необходимо внимательно изучить эти изменения. Я заметил, что люди не воспринимают их всерьез, предпочитая считать, что и Лука, и Марк говорят одно и то же. Марк указывал на полное забвение готового впасть в отчаяние Иисуса перед смертью. Толкователи расходятся во мнениях, зачем это понадобилось Марку; согласно одному объяснению, Марк хотел указать, что пути Господни неисповедимы и что на первый взгляд необъяснимые мучения (перед смертью Иисуса одолевает сомнение: «Для чего Ты Меня оставил?») на самом деле являются искуплением. Лука же преподает читателю иной урок. С его точки зрения, Иисус не впал в отчаяние. Он спокоен, он владеет собой, зная, что и почему с ним происходит и что будет дальше («ныне же будешь со Мною в раю»). И опять-таки у толкователей нет единого мнения, почему Лука изобразил Иисуса именно таким, но, возможно, на его примере Лука хотел показать христианам, подвергающимся преследованиям, как им следует встречать смерть — в полной уверенности, что Бог на их стороне, несмотря на мучения («в руки Твои предаю дух Мой»).

Суть в том, что Лука изменил унаследованную им традицию. Читатели совершенно неверно толкуют его текст, если не осознают это — так происходит, к примеру, когда они считают, что Марк и Лука рассказывают об Иисусе одно и то же. Если они повествуют о разном, нельзя относиться к их текстам как к единому целому — например, взять слова Марка, слова Луки, Матфея и Иоанна и все перемешать, чтобы Иисус говорил и делал все то, о чем пишет каждый из авторов евангелий. Тот, кто толкует евангелия подобным образом, не дает высказаться каждому автору; тот, кто поступает таким образом, читает автора не с целью понять смысл его слов; тот, кто поступает так, не читая сами евангелия, в сущности, создает новое евангелие из всех четырех новозаветных, не похожее ни на одно из дошедших до нас.

Понимание того, что Лука менял текст предшественника — в данном случае Евангелие от Марка, — не ставит его в уникальное положение среди раннехристианских авторов. Так же, в сущности, действовали все авторы Нового Завета, все авторы христианской литературы помимо Нового Завета, да и все прочие, где бы они ни находились. Они видоизменяли имеющиеся у них источники, передавали их своими словами. Евангелие от Иоанна заметно отличается от остальных трех (например, Иисус у Иоанна не рассказывает притчи и не изгоняет беса; в отличие от остальных текстов, подробно разъясняет, кто он такой, и с помощью «знаков» доказывает, что говорит правду). Тексты Павла и согласуются, и не согласуются с теми, которые мы находим в евангелиях (например, он почти не распространяется о словах или поступках Иисуса, а сосредотачивает внимание на вопросах, которые считает решающими — например, на смерти Иисуса на кресте и его воскресении из мертвых). Иаков вкладывает в свои тексты совсем не такой смысл, как Павел, Павел — не такой, как автор Деяний, Иоанн в Откровении — не такой смысл, какой был вложен в Евангелие от Иоанна, и так далее. Все эти авторы — люди, каждый придает тексту свой смысл, каждый облекает унаследованную традицию в свои слова. В определенном смысле каждый меняет «тексты» предшественников.

Именно этим занимались и переписчики. Как ни парадоксально, в некотором смысле переписчики меняли Писание не так радикально, как сами авторы Нового Завета. Когда Лука писал свое евангелие и пользовался Евангелием от Марка как источником, в его намерения не входило просто переписать текст Марка для будущих поколений. Он планировал изменить этот текст в свете иных традиций, прочитанных и услышанных им сведений об Иисусе. Вместе с тем более поздние писцы были заинтересованы главным образом в том, чтобы переписать имеющиеся у них тексты. Большей частью они не считали себя авторами новых книг — просто копировали старые. Внесенные ими изменения, по крайней мере

преднамеренные, несомненно воспринимались как попытки усовершенствовать текст — потому что переписчики были убеждены, что их ранние коллеги по ошибке исказили текст. Чаще всего переписчики стремились сохранить рукописную традицию, а не менять ее.

Тем не менее они все-таки вносили в текст изменения — иногда случайно, иногда умышленно. В текстах насчитывается множество мест, в которых переписчики изменили унаследованную ими традицию; порой они поступали так, чтобы придать тексту смысл, который и без того был вложен в него.

***

Шли годы, я продолжал изучать тексты Нового Завета и постепенно перестал осуждать переписчиков, которые копировали слова Писания и при этом меняли их. Ранее я был несколько удивлен и, пожалуй, даже ошарашен количеством изменений, которые внесли в текст безымянные переписчики, менявшие отдельные слова, вставлявшие вместо слов оригинала собственные слова и фразы. Но постепенно я смягчился по отношению к ним и мало — помалу осознал, что они поступали с текстом так же, как поступаем все мы каждый раз при чтении.

Дело в том, что чем дольше я учился, тем лучше понимал: чтение текста неизбежно сопряжено с его истолкованием. Очевидно, в начале учебы мои представления о чтении были просты и бесхитростны: прочитать текст — просто дать ему возможность «высказаться» и понять, какой смысл вложен в его слова. Но со временем я сообразил, что единственно возможного смысла быть не может и что тексты не говорят сами за себя. Если бы тексты могли говорить за себя, тогда все, кто честно и внимательно прочитал текст, сходились бы во мнении о том, что он говорит. Но толкований текстов существует множество, люди воспринимают их по — разному и не соглашаются друг с другом. Очевидно, это справедливо для текстов Писания: только вспомните о сотнях и даже тысячах способов истолкования Откровения или задумайтесь о множестве христианских течений. Их последователи — умные люди, движимые благими намерениями, знающие, что сказано в Библии об организации и функциях церкви, однако приходящие к прямо противоположным выводам (баптисты, пятидесятники, пресвитериане, римские католики, аппалачские змеедержцы, греческие православные и так далее).

Или вспомните, как однажды вы ввязались в жаркий спор, упомянули в нем Библию, и кто-то истолковал стих из Писания так, что вам осталось лишь удивляться и разводить руками: как могло кому-то прийти в голову такое? С подобными явлениями мы постоянно сталкиваемся в дискуссиях о гомосексуализме, женщинах в церкви, абортах, разводах и даже внешней политике США, причем обе стороны цитируют в подтверждение своих слов одну и ту же Библию, а иногда и одни и те же строки из нее. Может быть, это происходит потому, что некоторые люди просто более упрямы или менее умны, и потому не в состоянии понять простой смысл текста? Конечно, нет — тексты Нового Завета не просто собрание слов, смысл которых очевиден любому читателю. Безусловно, эти тексты следует толковать, а не просто читать в надежде, что их значение будет понятно и без толкования. И это, конечно, относится не только к Новому Завету, но и к текстам любого рода. Иначе почему существует столько радикально разных представлений о Конституции США, «Капитале» Маркса, «Миддлмарче» Элиота? Тексты не просто открывают свое значение тем, кто внимательно читает их. Тексты следует толковать, и их толкуют (как и пишут) живые, дышащие человеческие существа, способные понять смысл текстов, объяснив их в свете собственных знаний, разобравшись в том, что они означают, изложив суть «другими словами».

Но излагая текст другими словами, читатели меняют его. Это не осознанный выбор в процессе чтения, не то, от чего можно отказаться, изучая текст. Единственный способ понять, о чем говорится в тексте, — прочитать его, единственный способ прочитать его — изложить другими словами, а единственный способ изложить текст другими словами — заменить прежние слова своими; эти другие слова способен найти только тот, кто живет,

следовательно, чья жизнь полна стремлений, желаний, потребностей, мечтаний, верований, взглядов, воззрений, мнений, симпатий, антипатий и многого другого, благодаря чему человек является человеком. Значит, чтение текста неизбежно сопровождается его изменением.

Именно это делали переписчики Нового Завета. Они читали имеющиеся у них тексты и передавали их смысл другими словами. Но иногда они в буквальном смысле вставляли в текст другие слова. С одной стороны, при этом они делали то же самое, что делаем все мы во время чтения, но с другой, их опыт существенно отличался от нашего. Ибо когда мы излагаем текст другими словами мысленно, мы не меняем слова на странице физически, между тем так и поступали порой переписчики — меняли слова, поэтому последующие читатели видели в тексте уже другие слова, которые им приходилось облекать в собственные, чтобы понять их смысл.

Таким образом, переписчики меняли тексты Писания так, как обычно не делаем мы. Но в более широком смысле мы преображаем Писание точно так же, как они, при каждом чтении. Ибо переписчики, подобно нам, пытались понять, что написали авторы, и в то же время увидеть, какое значение имеют для них слова автора и как эти слова помогают им понять смысл собственной жизни и ее обстоятельства.

Примечания

1

Мой друг Джефф Сайке говорит: читать Новый Завет на греческом все равно, что видеть его в цвете, а когда читаешь в переводе, словно видишь черно — белое изображение — общий смысл понятен, но масса нюансов ускользает.

2

Наиболее близка к этим вопросам книга Дэвида Паркера «Живой текст евангелий» (David C. Parker, *The Living Text of the Gospels,* Cambridge: The Univ. Press, 1997).

3

Современные ученые заменяют термином «н. э.» («наша эра») прежний «Р. Х.» («от Рождества Христова»), поскольку первый из них может относиться к любой вере.

4

Краткое описание процесса формирования иудейского канона писаний см. в статье Джеймса Сандерса «Канон, еврейская Библия», в библейском словаре (James Sanders, «Canon, Hebrew Bible», in *The Anchor Bible Dictionary,* ed. David Noel Freedman, New York: Doubledau, 1992, 1:838–852).

5

Называя Иисуса раввином, я указываю не на то, что он имел какой-либо официальный статус в иудаизме, а просто на то, что он был иудейским проповедником и учителем. Разумеется, он был не просто проповедником — следовало бы назвать его «пророком». Подробнее об этом см. Барт Д. Эрман, «Иисус: апокалиптический пророк нового тысячелетия» (Bart D. Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium,* New York: Oxford Univ. Press, 1999).

6

Об этой аббревиатуре см. сноску 1 ранее.

7

К ним относятся три «девтеропавловых» послания — к Колоссянам, Ефесянам и Второе послание к Фессалоникийцам, и в особенности три «пастырских» послания — 1 и 2 к Тимофею и Титу. О том, почему ученые сомневаются, стоит ли приписывать эти послания самому Павлу, см. в Барт Д Эрман, «Новый Завет: историческое введение в

раннехристианскую литературу» (Bart D. Ehrman, *The* New *Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings,* 3d ed. New York: Oxford Univ. Press, 2004, chap. 23).

8

Впоследствии появилось несколько поддельных писем, которые выдавали за послания к лаодикийцам. Одно из них сохранилось до сих пор, его обычно включают в число так называемых апокрифов Нового Завета. Это послание представляет собой не что иное, как компиляцию из фраз и абзацев Павла, собранных вместе и по виду напоминающих послания апостола. Другое письмо, озаглавленное «К Лаодикийцам», было, очевидно, сфабриковано «еретиком» II века Маркионом; это послание не сохранилось.

9

Несмотря на то что источник Q утрачен, есть все основания полагать, что этот документ существовал на самом деле — даже если нам неизвестно в точности его полное содержание. См. Эрман, «Новый Завет», глава 6. Название Q — сокращение от немецкого слова Quelle, «источник» (то есть источник множества высказываний Матфея и Луки).

10

Например, в трактатах, известных под названиями «Апокалипсис Петра» и «Второй трактат великого Сета», обнаруженных в 1945 году в тайнике с документами гностиков близ деревни Наг — Хаммади в Египте. Переводы см. в кн. «Библиотека Наг — Хаммади на английском» под ред. Джеймса М. Робинсона (James M. Robinson, ed., The Nag Hammadi Library in English, 3d ed. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1988, 362–378).

11

Слово «гностик» произошло от греческого *gnosis,* означающего «знание». Гностическими называются религии начиная с II века, в которых особая важность придавалась получению тайного знания для спасения от материального мира зла.

12

Подробнее об этом см. в Барт Д. Эрман «Утраченные христианские вероучения: битвы за писание и веру, неизвестные нам» (Bart D. Ehrman, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faith We Never Knew,* New York: Oxford Univ. Press, 2003), особенно в главе 11. Больше сведений об этом процессе в целом можно найти у Гарри Гэмбла в труде «Новозаветный канон: его создание и значение» (Harry Gamble, *The New Testament Canon: Its Making and Meaning,* Philadelphia: Fortress Press, 1985). В традиционном и авторитетном научном изложении см. этот вопрос в труде Брюса Мецгера, «Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение» (Bruce M. Metzger, *The Canon of the* New *Testament: Its Origin, Development and Significance,* Oxford: Clarendon Press, 1987).

13

Современный перевод послания Поликарпа см. в Барт Д. Эрман, «Апостольские мужи» (Bart D. Ehrman, *The Apostolic Fathers, Loeh Classical Library,* Cambridge: Harvard Univ. Press, 2003), т. 1.

14

Подробнее о Маркионе и его проповедях см. Эрман, «Утраченные христианские вероучения», 103–108.

15

См. особенно Уильям В. Харрис, «Грамотность в древние времена» (William V. Harris, Ancient Literacy, Cambridge: Harvard Univ. Press, 1989).

16

Об уровне грамотности в среде иудеев в античный период см. Кэтрин Хэжер, «Грамотность иудеев в римской Палестине» (Catherine Hezser, *Jewish Literacy in Roman Palestine,* Tubingen: Mohr/Siebeck, 2001).

17

См. обсуждение Ким Хайнс — Айцен, «Стражи письмен: грамотность, власть и распространители раннехристианской литературы» (Kim Haines-Eitzen, Guardians of Letters: Literacy, Power and the Transmitters of Early Christian Literature, New York: Oxford Univ. Press, 2000), 27–28, а также статьи Х. С. Юти, процитированные у нее.

18

Цитаты приведены по переводу на англ., выполненному Генри Чедвиком, Ориген, «Против Цельса» (trans. Henry Chadwick, Origen's «Contra Celsum», Cambridge: The Univ. Press, 1953).

19

Здесь и далее «Против Цельса», пер. Л. Писарева, 1912.

20

Подробнее см. Гарри Гэмбл, «Книги и читатели ранней церкви: история раннехристианских текстов» (Harry Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts,* New Haven: Yale Univ. Press, 1995), гл. 3.

21

Сенека, «Нравственные письма», под ред. и в пер. Джона У. Бейсора, *[Seneca: Moral Essays,* ed. and trans. John W. Basore (Loeb Classical Library; London: Heinemann, 1925), 221.]

22

Перевод Ф. А. Петровского.

23

Наиболее подробное обсуждение — у Хайнс — Айцен в «Стражах письмен».

24

Видение второе, I.

25

Этот пример я позаимствовал у Брюса Мецгера. См. Брюс М. Мецгер и Барт Д. Эрман, «Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала», 4–е изд. (Bruce M. Metzger and Bart D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration,* 4th ed. New York: Oxford Univ. Press, 2005), 22–23.

26

Видение второе, IV.

27

Об этом говорится в знаменитом Мураториевом каноне — древнейшем списке книг, признанных «каноническими» его неизвестным автором. См. Эрман, «Утраченные христианские вероучения», 240–243.

28

Это один из ключевых выводов Ким Хайнс — Айцен в «Стражах письмен».

29

Под профессионалами я подразумеваю писцов, имеющих специальное образование и получающих плату за копирование текста в рамках их профессиональных обязанностей. В более поздний период монахи в монастырях имели необходимую подготовку, но не получали платы; я буду причислять их к профессиональным переписчикам.

30

Комментарий к Мф 15:14, процитированный по Брюс М. Мецгер «Прямые ссылки в трудах Оригена о различных редакциях рукописного Нового Завета» (Bruce M. Metzger, «Explicit References in the Works of Origen to Variant Readings in New Testament Manuscripts,» in *Biblical and Patristic Studies in Memory of Robert Pierce Casey,* ed. J. Neville Birdsall and Robert W. Thomson, Freiburg: Herder, 1968), 78–79.

31

«Против Цельса», 2:27.

32

См. Барт Д Эрман, «Ортодоксальное искажение Священного Писания: влияние ранних христологических противоречий на текст Нового Завета» (Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effects of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament,* New York: Oxford Univ. Press, 1993).

33

Ориген, «О началах», пролог Руфина, процитированный Гэмблом в «Книгах и читателях», 124.

34

См. примечание 8 выше.

35

Примеры других пометок, сделанных в рукописях усталыми или заскучавшими переписчиками, см. у Мецгера и Эрмана в «Текстологии Нового Завета», глава 1, раздел III.

36

В Синодальном переводе: «Видите, как много написал я вам своею рукою». — *Прим. пер.*

37

Единственный случай, когда один из секретарей и переписчиков Павла называет свое имя; этого человека зовут Тертий, Павел продиктовал ему Послание к Римлянам. См. Рим 16:22.

38

См. в особенности Э. Рэндолф Ричарде, «Секретари и Послания Павла» (E. Randolph Richards, *The Secretary in the Letters of Paul,* Tübingen: Mohr/Siebeck, 1991).

39

Даже в Новом Завете указано, что авторы евангелий пользовались при работе некими «источниками». Например, в Лк 1:1–4 автор утверждает, что «многие» предшественники писали о словах и деяниях Иисуса и что после прочтения их трудов и бесед с «очевидцами и служителями Слова» он решил описать все еще раз, но, в отличие от других, «по порядку». Иными словами, при изложении событий Лука пользовался и письменными, и устными источниками, поскольку сам не был свидетелем земной жизни Иисуса. То же самое, вероятно, справедливо и для авторов других евангелий. Об источниках Иоанна см. Эрман, «Новый Завет», 164–167.

40

Позднее мы увидим, как некоторые рукописи были признаны более «качественными», чем остальные.

41

На самом деле разные переписчики добавляли разные окончания — не только финальные двенадцать стихов, знакомые читателям английской Библии. Подробнее обо всех этих окончаниях см. Брюс М. Мецгер, «Текстуальный комментарий к греческому Новому

Завету» (Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament,* 2d ed. New York: United Bible Society, 1994), 102–106.

42

См. Эрман, «Новый Завет», глава 5, особ. 79–80.

43

О смысле, который я вкладываю в термин «профессиональный переписчик», см. примечание 8 в главе 2.

44

Довод об отсутствии доказательств существования скрипториев в более ранние века см. Хайнс — Айцен, «Стражи письмен», 83–91.

45

Сегодня Евсевий широко известен как отец церковной истории, автор труда в десяти книгах о первых трех столетияхсуществования церкви.

46

Подробнее об этих ранних «версиях» (то есть переводах) Нового Завета см. Мецгер и Эрман, «Текстология Нового Завета», глава 2, раздел II.

47

О латинских переводах Нового Завета, в том числе трудах Иеронима, см. Мецгер и Эрман, «Текстология Нового Завета», глава 2, II.2.

48

Подробнее об этих и других печатных изданиях, упоминающихся на следующих страницах, см. Мецгер и Эрман, «Текстология Нового Завета», глава 3.

49

В России статус «настоящего» приобрел Синодальный перевод Библии. — *Прим. ред.*

50

См. в первую очередь информативный материал Сэмюэла П. Треглеса, «О печатном тексте греческого Нового Завета» (Samuel P. Tregelles, *An Account of The Printed Text of the Greek New Testament,* London: Samuel Bagster&Sons, 1854), 3-11.

51

По — латыни «textum ergo habes, nunc ab omnibus receptum: inquo nihil immutatum aut corruptum damus».

52

См. Мецгер и Эрман, «Текстология Нового Завета», глава 3, раздел II.

53

Выделено Уитби. Процитировано Адамом Фоксом в труде «Джон Милл и Ричард Бентли: исследование текстологии Нового Завета, 1675–1729 годы» (Adam Fox, *John Mill and Richard Bentley: A Study of Textual Criticism of the New Testament,* 1675–1729, Oxford: Blackwell, 1954), 106.

54

Фокс, «Милл и Бентли», 106.

55

Phileleutherus Lipsiensis, «Поправки к недавним рассуждениям о свободе мышления» (Phileleutherys Lipsiensis, *Remarks upon a Late Discourse of Free Thinking,* 7th ed. London: W. Thurbourn, 1737), 93–94.

56

Мой друг Майкл Холмс указал мне, что из семи тысяч экземпляров греческой Библии (и греческого Нового Завета, и греческого Ветхого Завета), нам известно менее десяти, содержащих всю Библию целиком, сразу оба Завета. Все десять из них в настоящее время являются дефектными (отсутствуют некоторые страницы), лишь четыре из них датированы ранее X века.

57

Манускрипты, то есть рукописные копии, продолжали создавать и после изобретения книгопечатания, как сейчас некоторые люди пользуются пишущими машинками, несмотря на существование и доступность компьютеров.

58

Заметим, что манускрипты этих четырех категорий сгруппированы по разным признакам. Папирусы написаны маюскульным шрифтом, как маюскульные рукописи, но на другом материале; минускульные рукописи написаны на том же материале, что и маюскульные (на пергаменте), но другим шрифтом.

59

Дополнительные примеры непреднамеренных изменений см. в Мецгер и Эрман, «Текстология Нового Завета», глава 7, раздел I.

60

Перевод В. Н. Кузнецовой. В Синодальном переводе рассматриваемый фрагмент 1 Кор 5:8 выглядит так: «не со старою закваскою, не с закваскою порока и лукавства». — *Прим. ред.*

61

Если вас заинтересовали споры ученых о преимуществах одного чтения перед другим, обратитесь к «Текстуальному комментарию» Брюса Мецгера.

62

Этим примером наряду с несколькими предшествующими я обязан Брюсу Мецгеру. См. Мецгер и Эрман, «Текстология Нового Завета», с. 259.

63

Подробнее обсуждение этого разночтения см. на с. 280.

64

Более подробно дискуссия о разночтениях в молитве Господней изложена у Паркера в «Живом тексте евангелий», 49–74.

65

Существует ряд текстовых разночтений в различных источниках, подтверждающих больший объем данного отрывка.

66

Классический труд о том, как понимали и трактовали Библию в Средние века, — Берил Смолли, «Библия в Средние века» (Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages,* Oxford: Clarendon Press, 1941).

67

Ришар Симон, «Критическая история текста Нового Завета» (Richard Simon, *A Critical History of the Text of the* New *Testament,* London: R. Taylor, 1689), предисловие.

68

Симон, «Критическая история», ч. I, с. 65.

69

Симон, «Критическая история», ч. I, с. 30–31.

70

Симон, «Критическая история», ч. I, с. 31.

71

Процитировано в Георг Вернер Кюммель, «Новый Завет: история изучения его проблем» (Georg Werner Kiimmel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems,* Nashville: Abingdon Press, 1972), 41.

72

Наиболее полная на сегодняшний день биография — Джеймс Генри Монк, «Жизнь Ричарда Бентли» (James Henry Monk, *The Life of Richard Bentley,* D. D., 2 vols., London: Rivington, 1833).

73

Процитировано у Монка в «Жизни Бентли», 1:398.

74

Монк, «Жизнь Бентли», 399.

75

«Предложения для печати нового издания греческого Нового Завета и латинского издания святого Иеронима» *(Proposals for Printing a New Edition of the Greek New Testament and St. Hieroms Latin Version,* London, 1721), 3.

76

См., Монк «Жизнь Бентли», 2:130–133.

77

Монк, «Жизнь Бентли», 136.

78

Монк, «Жизнь Бентли», 135–137.

79

Подробную биографию см. в Джон К. Ф. Берк, «Воспоминания о жизни и трудах Иоганна Альбрехта Бенгеля» John C. F. Burk, *A Memoir of the Life and Writings of John Albert Bengel,* London: R. Gladding, 1842).

80

Берк, «Воспоминания», 316.

81

Мы уже видели этот принцип в деле; см. примеры из Мк 1:2 и Мф 24:36, обсуждавшиеся в главе 3.

82

К. Л. Халберт — Пауэлл, «Иоганн Якоб Веттштейн, 1693–1754 годы: его жизнь, труды и некоторые современники» (C. L. Hulbert-Powell, *John James Wettstein,* 1693–1754: *An Account of His Life, Work and Some of His Contemporaries,* London: SPCK, 1938), 15, 17.

83

К. Л. Халберт — Пауэлл, «Иоганн Якоб Веттштейн», 43.

84

Лахман прославился как основной разработчик метода выявления родственных связей между манускриптами в античной текстуальной традиции. В сущности, Новый Завет не входил в сферу его главных профессиональных интересов, но Лахман считал, что его тексты представляют единственную в своем роде и увлекательную задачу для текстологов.

85

Процитировано в Мецгер и Эрман, «Текстология Нового Завета», 172.

86

Константин фон Тишендорф, «Когда были написаны евангелия?» (Constantine von Tischendorf, *When Were Our Gospels Written?* London: The Religious Tract Society, 1866), 23.

87

Тишендорф, «Когда были написаны евангелия?», 29.

88

Монахи из монастыря святой Екатерины по сей день утверждают, что Тишендорфу никто не «отдавал» манускрипт — он сбежал с ним.

89

Со времен Тишендорфа были обнаружены еще более значительные манускрипты. В частности, в XX веке археологи нашли ряд манускриптов на папирусе, написанных за 150 лет до Синайского кодекса. Большинство этих папирусов сохранилось в виде фрагментов, но некоторые довольно объемны. На данный момент известно и внесено в каталоги 116 папирусов, содержащих отрывки большинства книг Нового Завета.

90

Каспар Р. Грегори, «Тишендорф» (Caspar R. Gregory, «Tischendorf,» *Bibliotheca Sacra* 33 (1876), 153–193.

91

«Жизнь и письма Фентона Джона Энтони Хорта», под ред. Артура Фентона Хорта (Arthur Fenton Hort, ed., *Life and Letters of Fenton John Anthony Hort,* London: Macmillan, 1896), 211.

92

Хорт, «Жизнь и письма», 250.

93

Хорт, «Жизнь и письма», 264.

94

Хорт, «Жизнь и письма», 455.

95

Отчет о текстологических принципах, которыми пользовались в работе Уэсткотт и Хорт, см. Мецгер и Эрман, «Текстология Нового Завета», 174–181.

96

Более подробные объяснения этих методов см. в Мецгер и Эрман, «Текстология Нового Завета», 300–315.

97

Помимо всего прочего, это означает, что чтения большинства «византийских» текстов не обязательно оказываются лучшими. Просто манускриптов, в которых они содержатся, насчитывается гораздо больше. Как гласит давняя текстологическая поговорка, манускрипты не считают, а взвешивают.

98

Некоторые ученые считают этот текстологический принцип основополагающим и самым надежным.

99

Дальнейшее в основном взято из моей статьи «Текст и традиция: роль манускриптов Нового Завета в изучении раннего христианства» («Text and Tradition: The Role of New Testament Manuscripts in Early Christian Studies», ГС: *A Journal of Textual Criticism,* http://rosetta.reltech.org/TC/TC.html, 5 (2000).

100

Более подробное обсуждение этого варианта и его значения для толкования см. в моей статье «Грешник в руках рассерженного Иисуса» («A Sinner in the Hands of an Angry Jesus», in *New Testament Greek and Exegesis: Essays in Honor of Gerald F. Hawthorne,* ed. Amy M. Donaldson and Timothy B. Sailors, Grand Rapids: Eerdmans, 2003). На эту статью я опирался на протяжении почти всей дальнейшей дискуссии.

101

См. Эрман, «Новый Завет», глава 6.

102

Лишь в двух других фрагментах Евангелия от Марка напрямую говорится о сострадании Иисуса: в Мк 6:34, где он кормит пять тысяч человек, сжалившись над ними, и в Мк 8:2, где он по той же причине кормит четыре тысячи человек. Первую историю Лука рассказывает совершенно иначе, о второй не упоминает. Матфей, однако, включает в повествование обе истории и в обоих случаях сохраняет упоминание о сочувствии Иисуса, встречающееся у Марка [Мф 14:14 (и 9:30); 15:32]. Еще в трех случаях у Матфея и в одном у Луки Иисус напрямую назван сочувствующим — употреблено слово SPLANGNIZO. Поэтому трудно понять, по какой причине оба евангелиста независимо друг от друга исключили из текста термин, о котором идет речь и который они нашли у Марка.

103

О различных толкованиях см. Эрман, «Грешник в руках рассерженного Иисуса».

104

Подробнее о том, почему переписчики изменили текст оригинала, см. с. 276–277, далее.

105

Подробнее об этом варианте см. Эрман, «Ортодоксальное искажение писания» (Erhman, *Orthodox Corruption of Scripture,* 187–194). Моя первая трактовка этого отрывка написана в соавторстве с Марком Планкеттом.

106

О том, почему переписчики добавили стихи к тексту Луки, см. с. 228, далее.

107

Подробнее об этом разночтении см. Эрман, «Ортодоксальное искажение писания», 146–150.

108

О первоисточниках этого периода см. Барт Д. Эрман, «После Нового Завета: читатель в раннем христианстве» (Bart D. Ehrman, *After the New Testament: A Reader in Early Christianity,* New York: Oxford Univ. Press, 1999). Неплохое введение в историю этого периода можно найти у Генри Чедвика в «Ранней церкви» (Henry Chadwick, *The Early Church,* New York: Penguin, 1967).

109

Подробнее о материалах, изложенных в дальнейших абзацах, см. особенно Эрман, «Утраченные христианские вероучения», глава 1.

110

Подробное обсуждение см. в Эрман, «Ортодоксальное искажение писания».

111

Более подробно об адопционистских воззрениях и тех, кто их придерживается, см. Эрман, «Ортодоксальное искажение писания», 47–54.

112

Более подробно о докетизме и христологии докетов см. Эрман, «Ортодоксальное искажение писания», 181–187.

113

См. с. 56–59, выше.

114

Кроме того, Маркион признавал частью Писания десять посланий Павла (все содержащиеся в Новом Завете, кроме 1 и 2 Тим и Тит) и отвергал Ветхий Завет целиком, поскольку это книга о Боге Творце, а не о Боге Иисуса.

115

Цитаты взяты из «Диалога с Трифоном» Иустина, 103.

116

Более развернутую демонстрацию того, что эти стихи не входили в оригинал Евангелия от Луки, а были добавлены как довод в спорах против докетов, см. Эрман, «Ортодоксальное искажение писания», 198–209.

117

Еще одну текстовую вставку и более подробное обсуждение данной см. в Эрман, «Ортодоксальное искажение писания», 227–232.

118

Подробнее о сектантских христологических учениях и сектах гностиков, придерживающихся этих учений, см. в Эрман, «Ортодоксальное искажение писания», 119–124.

119

Дополнительное обсуждение гностицизма см. у Эрмана в «Утраченных христианских вероучениях», глава 6.

120

«Против ересей», 3, 11, 7.

121

См. Эрман, «Новый Завет», глава 24. На эту главу я постоянно опирался во время дальнейшей дискуссии. Подробнее о ней и источниках см. Росс Кремер и Мэри — Роуз Д'Анджело, «Женщины и истоки христианства» (Ross Kraemer and Mary Rose D'Angelo, *Women and Christian origins,* New York: Oxford Univ. Press, 1999). См. также Р. Кремер, «Ее доля блаженства: женщина и религия у иудеев, язычников и христиан в греко — римском мире» (R. Kraemer, *Her Share of the Blessings: Women's Religions Among Jews, Pagans and Christians in the Graeco-Roman World,* New York: Oxford Univ. Press, 1992) и Карен Й. Торьесен, «Когда женщины были священниками: главенство женщин в ранней церкви и скандалы, связанные с их подчинением в период возвышения христианства» (Karen J. Torjesen, *When Women Were Priests: Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity,* San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993).

122

О дальнейших подробностях см. Эрман, «Иисус», 188–191.

123

См. Эрман, «Новый Завет», глава 23.

124

Подробнее о доказательствах того, что Павел не писал стихи 34–35, см. особенно комментарии Гордона Д. Фи, «Первое послание к Коринфянам» (Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians,* Grands Rapids: Eerdmans, 1987).

125

Наиболее подробное рассмотрение — Элдон Джей Эпп, «Текстологические, экзегетические и социально — культурные факторы, влияющие на разночтение Юния — Юниас в Рим 16:7» (Eldon Jay Epp, «Text-critical, Exegetical and Sociocultural Factors Affecting the Junia/Junias Variation in Rom 16:7,» in A. Denaux, *New Testament Textual Criticism and Exegesis,* Leuven: Univ. Press, 2002), 227–292.

126

О других изменениях того же рода в Деяниях см. Бен Уитерингтон, «Антифеминистские тенденции в „западном" тексте Деяний» [Ben Witherington, «The Anti-Feminist Tendencies of the Western Text of Acts», *Journal of Biblical Literature* 103 (1984)], 82–84.

127

Два основополагающих труда в этой сфере — Розмари Рутер, «Вера и братоубийство: богословские корни антисемитизма» (Rosemary Ruether, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism,* New York: Seabury, 1974) и Джон Гейджер, «Истоки антисемитизма: отношение к иудаизму в языческой и христианской античности» John Gager, *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity,* New York: Oxford Univ. Press, 1983). Сравнительно недавняя работа — Мириам Тейлор, «Антииудаизм и особенности раннего христианства: критика консенсуса ученых» (Miriam Taylor, *Anti-Judaism and Early Christian Identity: A Critique of the Scholarly Consensus,* Leiden: Brill, 1995).

128

См. Эрман, «Апостольские мужи», 2:3-83.

129

Перевод Джералда Хоторна; целиком перевод этой гомилии содержится в Барт Д. Эрман, «После Нового Завета», 115–128.

130

См. особенно Дэвид Дауб, «Ибо не знают они, что творят» (David Daube, «For They Know Not What They Do», in *Studia Patristica,* vol. 4, ed. by F. L. Cross, Berlin: Akademie-Verlag, 1961), 58–70, и Хайнс — Айцен, «Стражи письмен», 119–123.

131

Перевод «Против Цельса» взят из издания Генри Чедвика; «Ориген: Против Цельса» (Henry Chadwick, *Origen: Contra Celsum,* Oxford: Clarendon, 1953).

132

См. Эрнст Баммел, «Кембриджский перископ: дополнение к Лк 6:4 в Кодексе Безы» (Ernst Bammel, «The Cambridge Periscope: The Addition to Luke 6:4 in Codex Bezae,» *New Testament Studies* 32 (1986), 404–426.

133

Классический труд о преследовании ранних христиан — Френд, «Мученичество и гонения в ранней церкви» (W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church,* Oxford: Blackwell, 1965). См. также Роберт Уилкен, «Христиане глазами римлян» (Robert Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them,* New Haven: Yale Univ. Press, 1984).

134

Более того, известно, что до 70 года н. э. (когда Храм был разрушен) иудеи приносили жертвы во славу императора и в знак своей преданности государству.

135

Подробнее см. недавнюю книгу Уэйна Каннадея, «Апологетическая беседа о традициях переписывания» (Wayne Kannaday, *Apologetic Discourse of the Scribal Tradition,* Atlanta: Society of Biblical Literature Press, 2004), особ, главу 2.

136

Перевод Р. Джозефа Хоффмана (R. Joseph Hoffman, *Amherst,* NY: Prometheus, 1994).

137

Наиболее подробно — у Уэйна Каннадея, см. примечание 15 ранее.

138

См. Роберт М. Грант, «Греческие апологеты II века» (Robert M. Grant, *Greek Apologists of the Second Century,* Philadelphia: Westminster Press, 1988).

139

См. особенно Юджин Галлахер, «Божественный человек или чародей: Цельс и Ориген об Иисусе» (Eugene Gallagher, *Divine Man or Magician: Celsus and Origen on Jesus,* Chico, CA: Scholars Press, 1982).

140

См. Дейл Б. Мартин, «Появление суеверий» (Dale B. Martin, *Inventing Superstition,* Cambridge: Harvard Univ. Press, 2005).

141

Иустин Мученик, «Диалог с Трифоном», 88.

142

В этом месте манускрипт P45 прорван, но судя по количеству букв, которыми можно заполнить пробел, это оригинальное чтение.

143

Недавнее исследование см. в Адам Николсон, «Секретари Бога: создание Библии короля Иакова» (Adam Nicolson, *God's Secretaries: The Making of the King James Bible,* New York: HarperCollins, 2003).